

اُردو شاعری میں  
تصوف اور روحانی اقدار

ڈاکٹر رضا حیدر

غالب انسٹی ٹیوٹ، نیو دہلی

تصوف، ایک علم بھی ہے، ایک فلسفہ بھی اور ایک طرز حیات بھی، نیز طرز عمل بھی۔ نفس انسانی کو اخلاقی رزائل سے پاک کرنے اور روحانی سطح پر ان صداقتوں کے عرفان کی طرف مائل کرنے سے عبارت ہے جنہیں مابعد الطبیعیاتی سے موصوم کیا جاتا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ اسلامی تصوف سے قبل سزیت کے اس میلان سے مخلوقات عالم بے خبر تھے۔ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ محض سزیت (مسئزوم) تصوف نہیں ہے۔ سزیت، تصوف کے علم و عمل کا محض ایک پہلو ہے۔ دوسرے ادیان میں گیان دھیان یا استغراق کے دیگر اصول کار فرما ہیں۔ جسے ہم مراقبہ کہتے ہیں، اُس میں بھی تفکر، محویت، سپردگی اور داخلی غواہی جیسے امور کی اپنی جگہ اہمیت ہے۔ یہی وہ میلانات ہیں جو سزیت کے دوسرے نظامات کے ساتھ خصوصیت رکھتے ہیں۔ مثلاً نیچرل تھیولوجی کے نزدیک خدا کی معرفت کا ذریعہ مشاہدہ فطرت اور عقل ہے، اسی بنیاد پر اس کتب فکر کو دینیات عقلی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اردو شاعری کی تہذیبی روایت میں تصوف کا خاص مقام ہے۔ ہمارے شعرا نے خدا سے محبت کرنا سیکھا ہے اور محبت ہی وہ جذبہ ہے جو ایک طویل ہجر کا منبع بھی ہے اور خون و یاس کی کیفیات بھی جس کے ساتھ مقدر ہیں۔ وصل میں بھی فصل کا ایک احساس دامن گیر رہتا ہے۔ شاعری میں یہی احساس نفوس انسانی کے اشتراک کی طرف مائل رکھتا ہے اور آرزو مندی کی چنگاریوں کو کبھی ماند نہیں پڑنے دیتا۔

ڈاکٹر رضا حیدر کو تصوف کے علم سے خاص رغبت ہے۔ علم ان کی ترغیبات میں اذیت کا درجہ رکھتا ہے۔ انہوں نے یہ کام برسوں پہلے مکمل کر لیا تھا لیکن اس کے بعد بھی وہ مسلسل تحقیق و جستجو میں سرگرداں رہے ہیں۔ اس تصنیف پر تہہ دل سے مبارکباد، اس نیک خواہش کے ساتھ کہ مطالعے کی تڑپ جو ان کے اندر ہے وہ اُسے قائم و برقرار رکھیں گے۔

پروفیسر عتیق اللہ

سابق صدر، شعبہ اردو، دہلی یونیورسٹی



# اردو شاعری میں تصوف اور روحانی اقدار

ڈاکٹر رضا حیدر



غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی



URDU SHAIRI MEIN TASAWWUF  
AUR ROOHANI AQDAAR

BY

Dr. RAZA HAIDER

I.S.B.N. 81-8172-020-2

شاہد ماہلی	:	اہتمام
۲۰۰۷ء	:	سنہ اشاعت
۳۰۰	:	تعداد
۲۰۰ روپے	:	قیمت
اصیلا آفسیٹ پریس، نئی دہلی	:	مطبوعہ



غالب انسٹیٹیوٹ،

ایوانِ غالب مارگ، نئی دہلی - ۲

# انتساب

جسٹس بدر ڈرر ریز احمد کے نام

اس کتاب کی اشاعت میں

والد مرحوم سید عباس حیدر اور والدہ محترمہ ثمینہ حیدر

کی تربیت، شفقت، محبت اور دعائیں شامل ہیں۔



## پیش لفظ

اردو شاعری کی تاریخ پر گفتگو کرتے وقت تصوف کا ذکر ہمیشہ آتا ہے کہ اس کے عروج کے دور میں تصوف پر اعتقاد بھی بہت عام تھا اور شاعری کے سلسلے میں روحانی پہلو کی بحث تو ہمیشہ سے ہوتی آئی ہے۔

یہ معاملات ہی ایسے ہیں کہ ان سے متعلق متعدد نقطہ ہائے نظر سامنے آچکے ہیں اور آئندہ بھی آتے رہیں گے۔ بحث ختم ہونے والی نہیں مگر یہی سبب ہے کہ اس کے جتنے ممکن پہلو ہیں انہیں عیاں کرنے کی کوشش بھی ہوتی رہی ہے۔ ہمارے تین بڑے شاعروں میر، غالب اور اقبال کے مطالعے میں تو تصوف ایک فکری سیاق و سباق بھی بناتا ہے اور ان شاعروں کے اپنے افکار کے سلسلے میں عموماً ایک الگ باب کا بھی مطالعے کا تقاضا کرتا ہے۔ اس کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ ہمارے ہاں فارسی شاعری کے اثرات اس دور سے آنا شروع ہوئے جب عراق و عرب سے لے ایران اور مشرق وسطیٰ تک تصوف کا چرچا تھا۔ رومی، سعدی، حافظ کا کلام تو ہمارے ہاں کے نصاب تعلیم میں شامل تھا۔ چنانچہ صرف دانشور اور عالم ہی نہیں عام پڑھے لکھے لوگ

بھی اس سے متاثر ہوتے تھے اور آج تک ہمارے ذہنی رویوں کی ساخت میں اس کے اثرات قائم ہیں۔ یہی وہ زمانہ تھا جب ہندوستان میں ویدانت اور پھر بھکتی تحریک بڑے زور شور سے پھیل رہی تھی۔ اور اس کے اثرات نے ہماری عوامی زندگی کو کچھ اس طرح متاثر کیا تھا کہ آج بھی ہم کبیر، تلسی، میرا بائی اور ان جیسے دوسرے لوگوں کے بغیر اپنی تہذیبی تاریخ کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔ اور اس پورے کارواں میں سب سے بڑا نام تو امیر خسرو کا ہے۔ غرض کہ تصوف کے مختلف عناصر ہمارے ہاں کچھ اس طرح سرایت کر گئے ہیں کہ وہ ادب کی جمالیات میں شامل ہو چکا ہے۔ اس لئے ضرورت ہے کہ اس پر تحقیق کے دروازے کھلے رہیں۔

خوشی کی بات ہے کہ ڈاکٹر رضا حیدر نے اس طرف خصوصی توجہ دی۔ انہوں نے بڑی محنت سے اس موضوع پر معلومات حاصل کرنے کے بعد اس کے تناظر میں اردو شاعری کو دیکھا ہے۔

یہ موضوع ایسا ہے کہ اس سے متعلق بحث میں اختلاف کی گنجائشیں ہمیشہ رہتی ہیں چنانچہ اصل کامیابی کسی مصنف کی یہی ہو سکتی ہے کہ اُس نے لوگوں کے لئے غور و فکر کی نئی راہیں روشن کی ہیں یا نہیں۔ نئی معلومات کے علاوہ حاصل شدہ معلومات کی ترتیب و تجزیے میں کس حد تک کامیابی حاصل کی گئی ہے۔ اس اعتبار سے مجھے اُمید ہے کہ یہ کتاب علمی حلقوں میں توجہ کی مستحق سمجھی جائے گی۔

**پروفیسر صدیق الرحمن قدوائی**

سکریٹری، غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی



## حرفِ اوّل

زیر نظر کتاب ”اردو شاعری میں تصوف اور روحانی اقدار“ دراصل میرے پی۔ ایچ۔ ڈی کا مقالہ ہے۔ جس پر مجھے پی ایچ ڈی کی ڈگری تفویض ہو چکی ہے۔ یہ موضوع جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے قطعی طور پر اچھوتا ہے اور اس موضوع پر اردو میں بہت کم لکھا گیا ہے۔ بالعموم یہ خیال کیا جاتا ہے کہ شعری عمل محض ماڈی بنیادوں پر استوار ہوتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ شاعری سائنسی اور تکنیکی ارتقاء کا ردِ عمل ہے۔ اسی ردِ عمل کا نتیجہ اس داخلی بے چینی اور روحانی تشنگی میں دیکھا جاسکتا ہے، جو ہمارے دور کی شاعری کا ایک نمایاں شناخت نامہ ہے۔ اپنے محدود مطالعے سے میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ جو کچھ روحانیت کے نام سے پکارا جاتا ہے، وہ ایک فن ہے۔ جس طرح جسمانی ریاضت سے انسان کی طبعی قوتوں میں ناقابل یقین حد تک اضافہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اس قسم کی ذہنی اور روحانی ریاضت سے انسان کی قوتِ ارادی اور تخیل میں ایسا اضافہ ہو جاتا ہے جس کا عام حالات میں تصور تک نہیں کیا جاسکتا چونکہ جسمانی قوت کا مشاہدہ محسوس طور پر ہو سکتا ہے اس لئے اسے کوئی فوق الفطرت تصور

نہیں کرتا لیکن قوت ارادی غیر مرئی ہوتی ہے اس لئے اس کے مظاہر فوق الفطرت سمجھے جاتے ہیں۔ جو قوتوں میں علمی میدانوں میں آگے بڑھ گئی ہیں وہ اس حقیقت سے واقف ہو گئی ہیں۔ جہاں اسے ماورائی یا مجرد تجربہ خیال کیا جاتا ہے وہاں اسے روحانیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ انسانی زندگی کا مقصد فرد کی روحانی ترقی ہے جو مختلف قسم کے مراقبوں اور ریاضتوں سے حاصل ہو سکتی ہے اس میں اجتماعیت کا تصور ہی نہیں۔ کشف والہام اور کرامات اسی روحانی ترقی کے مظاہر ہیں۔ یہی وہ تمام باتیں ہیں جسے میں نے اس مقالے میں بہ دلیل ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ میں نے اپنے مقالے کو سات جلی عنوانات کے تحت تقسیم کیا ہے جو درج ذیل ہے۔

باب اول میں میں نے تصوف و روحانیت کے معنی و مفہوم پر گفتگو کی ہے۔ روحانیت کیا ہے؟ کیا روحانیت خالص اسلامی ہے یا اس میں بعض غیر اسلامی عناصر بھی شامل ہو گئے ہیں؟ اور اگر غیر اسلامی عناصر شامل ہو گئے ہیں تو ان کا منبع ماخذ یا اصل کیا ہے؟ اور کب اور کن حالات میں ان کا عمل دخل شروع ہوا؟۔ اگر روحانیت خالص اسلامی ہے تو وہ کن عناصر پر مشتمل ہے اور انکی بنیاد کہاں تک قرآن حکیم احادیث نبوی اور اسلامی نظریہ حیات کے مطابق ہے۔

ہمارے نزدیک اگر انسانیت نے سیاسی بد نظمی، معاشرتی انتشار اور معاشی بد حالی کا علاج جمہوریت اور اشتراکیت میں تلاش کر لیا ہے تو بھی روحانی اور داخلی تعدیل و توازن کے لیے اشتراکیت کے پاس کوئی نسخہ موجود نہیں ہے۔ جب تک وہ نفس کی ان شعوری اور لاشعوری قوتوں کو ضبط میں لانے کے لیے کوئی باطنی نظام نہ ڈھونڈھے گی۔ اس وقت فرد اور جماعت کی زندگی میں وہ طمانیت پیدا نہیں ہو سکتی جس کی ہر شخص کو آج تلاش ہے۔ یورپ کے ماہرین نفسیات نے نفس زندگی کی ان مخفی

قوتوں کے انکشاف کے سلسلے میں بڑی تحقیقات کی ہیں اور اسی کا نتیجہ ہے کہ بعض مشہور یورپی اہل فکر آج اس ضرورت کو محسوس کر رہے ہیں کہ خارجی زندگی کی تنظیم کے ساتھ ساتھ باطنی زندگی کی اصلاح و تہذیب بھی ضروری ہے تاکہ ان دونوں میں ہم آہنگی قائم ہو سکے۔ مستشرقین یورپ کے انہیں نظریات کو باب اول میں پیش کرنے کی حتی الامکان کوشش کی گئی ہے۔

اورنگ زیب کے بعد حالات نے کچھ اس طرح کروٹ لی کہ سیاسی اور معاشی بد حالی میں اضافہ ہوتا چلا گیا تو ان حالات میں شعراء کا رجحان تصوف و روحانیت کی طرف مائل ہو گیا۔ شاہ فخر الدین، شاہ غلام علی، شاہ ابوسعید، سعد اللہ گلشن، مرزا مظہر جان جانا، خواجہ میر درد وغیرہ اس دور کے اہم شعراء ہیں جن کی شاعری روحانیت سے سرشار ہے۔ فارسی شاعری میں بھی ان تمام چیزوں کا اثر زمانہ قدیم سے چلا آ رہا ہے۔ فردوسی، ناصر خسرو، سنائی، فرخی، عنصری، ابوسعید ابوالخیر، سعدی، رومی، حافظ، اوحدی، عراقی وغیرہ فارسی کے اہم شعراء ہیں جن کی شاعری روحانیت سے سرشار ہے۔

باب دوم میں میں نے انہیں تمام شعرا کا تعارف ان کی روحانی شاعری کے حوالے سے کیا ہے۔

باب سوم میں خسرو سے ولی تک کا ایک باب میں نے تیار کیا ہے جس میں خسرو، کبیر، گروناک، ولی اور سراج اورنگ آبادی کا تذکرہ ہے یہ وہ دور تھا جب اردو شاعری آہستہ آہستہ فروغ پا رہی تھی اور اس دور کے بہت سے شعراء جن کے کلام میں اردو اور فارسی دونوں زبانوں کا امتزاج تھا وہ اپنی شاعری میں زیادہ تر تصوف و روحانیت کے حوالے سے گفتگو کرتے تھے۔

جس زمانے میں اردو شاعری اپنے ابتدائی مرحلے سے گزر رہی تھی تو ہمیں کچھ صوفیا اور کچھ شمالی ہند کے شعرا کے کلام سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے کس طرح

تصوف و روحانیت کے حوالے سے اردو شاعری اور زبان و ادب کے فروغ میں مدد دہی، شیخ فرید الدین مسعود گنج شکر، شیخ حمید الدین ناگوری، شیخ شرف الدین میٹھی منیری، شیخ ظہور الدین حاتم، محمد شا کر ناجی، غلام مصطفیٰ خاں یک رنگ آبرو، ممنون دلی کے چند ممتاز شعراء جن میں میر تقی میر، مظہر جان جاناں، سودا، درد وغیرہ یہ وہ شعراء ہیں جن کی شاعری روحانیت سے لبریز ہے۔

باب چہارم میں میں نے انہیں تمام شعراء کا ذکر کیا ہے۔

باب پنجم میں میں نے غالب کا ایک علیحدہ باب بنایا ہے غالب نے عشق و محبت کے حوالے سے جن روحانی خیالات کا اپنے کلام میں اظہار کیا ہے وہ دنیاوی نقطہ نگاہ سے مختلف ہیں عشق غالب کی نگاہ میں ایک انتہائی شریف اور باعزت جذبہ ہے جو کائنات کے ذرے ذرے میں روح کی طرح جاری و ساری ہے۔

باب ششم میں اقبال سے لے کر ۱۹۴۷ء تک اردو شاعری میں جو متصوفانہ رجحانات کارفرما ہیں ان کو پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ بالخصوص اقبال اور اصغر گوٹھوی کی شاعری کو بحث کا موضوع بنایا گیا ہے۔ یہ مسئلہ کافی اختلافی رہا ہے کہ تصوف کے بارے میں اقبال کا نقطہ نظر کیا تھا۔ تصوف کی تاریخ کے سلسلے میں علامہ اقبال کی رائے یہ ہے کہ اس کا ظہور آٹھویں صدی عیسوی کے آخر اور نویں صدی عیسوی کے نصف اول میں ہوا یہ گویا وہ دور تھا جس میں صوفیانہ نظریہ حیات نے جنم لیا جس کے بعد اس نظریہ اور نصب العین کے لیے فلسفیانہ احساس اور توجیہ کی منزل آئی اس لیے ہمیں علت و معلول کے حقیقی رشتے کو سمجھنے کے لیے اسلامی معاشرہ کے اس عہد کے خاص سیاسی، سماجی اور ذہنی حالات و افکار کا جائزہ لینا چاہئے۔

ہماری اس کتاب کے آخری باب میں ۱۹۴۷ء سے لے کر اب تک کے ان شعراء پر بحث کی گئی ہے جن کی شاعری میں تصوف و روحانیت کے عناصر ہیں۔ عام

طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ۱۹۷۷ء کے بعد اردو شاعری میں تصوف کا کوئی دخل نہیں ہے۔ جب کہ راقم الحروف کا خیال ہے کہ تصوف و روحانیت کا اردو شاعری کی روایت سے اتنا مستحکم رشتہ ہے جو کبھی نہیں ختم ہو سکتا۔ ترقی پسند شعرا کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ ان کی شاعری محض مادی بنیادوں پر استوار ہے لیکن وسیع المشرقی، وحدت بشریت، مساوات اور انسان کی بہترین اقدار پر اصرار جیسے عناصر وہ ہیں جو تصوف کے مشتملات ہیں۔ ترقی پسند شاعری کا خمیر بھی انہی عناصر سے اٹھا ہے۔ اسی لیے ترقی پسند شاعری کے یہ پہلو اردو متصوفانہ شاعری کی عظیم روایت ہی کا ایک حصہ معلوم ہوتے ہیں۔ ترقی پسند شعراء کی اسی قدر پر تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔

محدود ذرائع اور دیگر دشواریوں کے باوجود راقم الحروف کی کوشش جو زیر نظر کتاب کی شکل پاسکی ہے وہ استاد محترم پروفیسر عتیق اللہ کی سرپرستی اور خلوص کا نتیجہ ہے۔ میں اسے اپنی خوش قسمتی کہوں گا کہ مجھ جیسے ادنیٰ طالب علم کو انہوں نے اپنی سرپرستی عطا کی تحقیق کے اس پورے مرحلے میں بغیر کسی وقت کا خیال رکھے ہوئے قدم قدم پر خلوص و محبت کے ساتھ انہوں نے میری رہنمائی کی ہے اور مجھے اس بات کا پورا یقین ہے کہ اگر اس پر خلوص محسن کی شاگردی مجھے نصیب نہ ہوئی ہوتی تو اس مقالہ کو پایہ تکمیل تک پہنچانا مجھ جیسے ادنیٰ طالب علم کے لئے حد امکان سے باہر تھا، لفظ شکر یہ ان کے لیے بے معنی سا لگتا ہے۔

پروفیسر ابوالکلام قاسمی جو شعبہ اردو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے وابستہ ہیں ان کا بھی میں دل کی گہرائیوں سے شکر یہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے علی گڑھ میں مجھے خاصہ وقت دیا چونکہ وہ اس موضوع پر مضبوط گرفت رکھتے ہیں۔ لہذا انہوں نے اس موضوع سے متعلق نہ صرف یہ کہ بھرپور مدد کی بلکہ ہمہ وقت مجھے اپنے علم سے نوازتے رہے۔ اس موقع پر میں پروفیسر صدیق الرحمن قدوائی سکرٹری غالب انسٹی ٹیوٹ



اور جناب شاہد ماہلی ڈاکٹر غالب انسٹی ٹیوٹ کا بھی شکر گزار ہوں جنہوں نے میری گزارش پر اس کتاب کی اشاعت منظور کی یہ میری خوش نصیبی ہے کہ ان حضرات کے تعاون کی وجہ سے غالب انسٹی ٹیوٹ جیسے بڑے ادارے سے میری یہ کتاب شائع ہو رہی ہے۔

پروفیسر عبدالودود اظہر صاحب کا بھی میں شکر گزار ہوں جنہوں نے اس کتاب کی اشاعت سے قبل مسودے کو بغور دیکھا اور اپنے علمی مشوروں سے نوازا۔  
آخر میں اپنے محترم عزیز ڈاکٹر سید تاجدار حسین زیدی کا بھی مشکور ہوں جنہوں نے اس کتاب کی تیاری میں مجھے اپنا بھرپور تعاون دیا۔

رضا حیدر

غالب انسٹی ٹیوٹ

نئی دہلی

ایران میں اسلامی فکر کے مستحکم ہو جانے کے بعد شاعروں نے جب خیال کو گھٹتا ہوا محسوس کیا، تو تصوف کی طرف رجحان بڑھا۔ اس نے آزاد خیالی کے لیے مذہب کے دائرے میں ہی گنجائش پیدا کر دی۔ حافظ کی رندی اور آزاد خیالی اس حد تک قابل قبول ہوئی کہ اس کو مذہبی تقدس تک مل گیا۔ لسان الغیب کے نام سے پہچانے جانے لگے۔ اُن سے زیادہ آزاد خیال شاعر، اور اہل ورع کے حلقے میں بھی مقبول شاعر دوسرا نہیں۔ ان کی آزاد خیالی۔ فلسفیانہ مباحث میں سند کے طور پر بھی پیش کی گئی۔

یہ روایت، اردو شاعری کو بھی ملی۔ ہمارے کلاسیکی شاعروں میں شاید ہی کوئی ہو جس کے یہاں یہ روایت مستحکم نہ ہو۔ خواجہ میر درد، اور اُن کے پیش رو میرزا مظہر جان جاناں (جانِ جاناں) کی روایت ان کے بعد بھی باقی رہی۔ یہاں تک کہ اقبال کے لکچروں The reconstruction of religious thought in Islam. میں بھی ابن عربی، الغزالی کا کسی حد تک تفصیل سے ذکر ہے۔

ڈاکٹر رضا حیدر نے تصوف کے موضوع پر تحقیق کا حق ادا کر دیا ہے۔ اس ایک کتاب کو پڑھ کر کئی صدیوں کا منظر نامہ واضح طور سے سامنے آ جاتا ہے۔ ہمارے یہاں ایک روایت یہ بھی ہے کہ تصوف کے ڈانڈے فلسفے میں ملا دیے جاتے ہیں۔ اور وہ بات جو واضح نہ ہو تصوف اور فلسفے کا اسلوب سمجھی جاتی ہے۔ غالب پر بجنوری کا مضمون اس کی ایک مثال ہے۔ لیکن ڈاکٹر رضا حیدر نے اس روش سے انحراف کیا ہے

اور تصوف کو گنجلک بنانے کے بجائے، آئینہ کی طرح شفاف کر دیا ہے۔ اردو شاعری میں تصوف کے موضوع پر انہوں نے منظر اور پس منظر، دونوں واضح کر دیے ہیں، اور اپنی نوعیت کی اردو میں یہ پہلی کتاب ہے۔ پُر خلوص مبارکباد کے مستحق ہیں۔

ڈاکٹر کمال احمد صدیقی

سابق ڈپٹی چیف پروڈیوسر اردو سروسز، آل انڈیا ریڈیو، نئی دہلی

نفس شناسی کے بعض مشرقی دبستانوں، خصوصاً بیشتر اسلامی مکاتب فکر کے نظریہٴ نفس کی روشنی میں دیکھا جائے تو فی الواقع شاعری بھی ایک روحانی ملکہ ہے، جو انسان کی ناطقیت کا ایک لطیف اور نازک وسیلہ اظہار ہے۔ پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ اُس میں روحانی اقدار کی ترجمانی نہ پائی جائے؟ اسی طرح، تصوف، جو انسانی زندگی میں روحانی ملکات اور محاسن کو فروغ بخشنے کا فکری اور عملی سلیقہ اور نظام ہے، اسکی تخلیقی ترجمانی بھی شاعری کا ایک گراں قدر سرمایہ ہے۔ مستحق تبریک ہیں جناب عزیز القدر ڈاکٹر سید رضا حیدر صاحب جنہوں نے اپنی ادبی تحقیق و تنقید کا میدان ”اردو شاعری میں تصوف اور روحانی اقدار“ کا خاطر انگیز عنوان قرار دیا ہے۔ سید رضا حیدر کے اندر ادبی تجسس، آسودگی ذوق کی للک، کام کی لگن، علمی وسائل اور تحقیقی مصادر و ماخذ کی شناخت غرض سیر و سلوک ادبی کے ہر ساز و سامان تک دست رسی پائی جاتی ہے، امید وثیق ہے کہ وہ اس میدان میں خوب خوب جولائی فکر و قلم دکھائیں گے۔

علامہ سید عقیل الغروی

معروف اسکالر، نئی دہلی

اگر کوئی شعر ہمیں اچھا لگتا ہے، اس شعر کا ہمارے دل پر اثر ہوتا ہے تو کیا اس شعر کی شرح پڑھنے کے بعد اس اثر میں کوئی تبدیلی واقع ہوتی ہے؟ اس بات کو اس

طرح بھی دیکھئے کہ اگر غالب کا کوئی شعر ہم پر اثر نہیں کرتا یا ہمیں اچھا نہیں لگتا تو کیا کوئی شرح غالب پڑھ کر وہ شعر ہمارے دل پر اثر کرنے لگے گا؟ میرا خیال ہے کہ ایسا نہیں ہوتا۔

لیکن اگر شعر کو اس کے تاریخی اور سماجی پس منظر میں رکھ کر دیکھا جائے اور ان اقدار کو تلاش کیا جائے جو اس شعر کی روح ہیں تو شعر کی گیرائی اور گہرائی ہماری لطف اندوزی اور شعر فہمی کو دو بالہ کر دے گی۔

ڈاکٹر رضا حیدر کی کتاب ”اردو شاعری میں تصوف اور روحانی اقدار“ اس معنی میں ہماری شعر فہمی میں مدد کرتی ہے۔ رضا حیدر کی یہ کتاب ان کے پی ایچ ڈی کے مقالے پر مبنی ہے جسے انہوں نے پروفیسر عتیق اللہ کی رہنمائی میں تحریر کیا ہے جو خود اس بات کی ضمانت ہے کہ یہ کتاب شعر فہمی میں اچھا اضافہ ہے۔

جناب سید محمد مہدی

معروف ادیب و دانشور، علی گڑھ

رضا حیدر صاحب نے تصوف کی تاریخ جو ما قبل اسلام کی تاریکیوں میں گم ہے اس کو چراغ لے کر ڈھونڈنے کی کوشش کی ہے اور اردو ادب پر اس کے اثرات کا جائزہ لیا ہے۔ اردو ادب اور خصوصاً شاعری کے تعلق سے جو تسلسل دبیز پردوں میں گم ہو جاتا ہے اور وہ ربط نہیں رہتا اس کو جھانک کر خود دیکھا ہے اور قارئین کو دکھانے کی کوشش کی ہے۔

اپنے موضوع کے اعتبار سے یہ کام بہت ہی وقیع اور اہم ہے اور شاید اردو میں پہلا بھی۔ یونیورسٹیوں اور کالجوں کے صدور و اساتذہ مشرقی علوم کے شعبے (فارسی، اردو اور اسلامی مطالعات) تحقیقی موضوعات اور ریسرچ کے عناوین سیاسی، مذہبی، سماجی اور اقتصادی تحریکوں اور ان کے اثرات کو بنیاد یا پس منظر میں رکھ

کر تحقیق کے طالب علموں سے علمی کام کرائیں تو سولہویں، سترہویں، اٹھارویں، انیسویں اور بیسویں صدی کے ہندوستان کی سیاسی، سماجی اور مذہبی تاریخ اردو یا فارسی میں تیار ہو جائے گی اور یقیناً یہ ایک بہت ہی بڑی کمی کو دور کرے گی۔ رضا حیدر صاحب کا کام اس سمت میں پہلا قدم ہے۔

پروفیسر عبدالودود اظہر دہلوی  
سابق ڈین: اسکول آف لینگویج، لٹریچر اینڈ کلچر اسٹڈیز،  
جواہر لال نہرو یونیورسٹی، نئی دہلی

”اردو شاعری میں تصوف اور روحانی اقدار“ ایک اہم اور وسیع موضوع ہے۔ ڈاکٹر رضا حیدر نے اپنی اس کتاب میں اس موضوع کے تقریباً تمام ہی اہم اور بنیادی پہلوؤں سے بحث کی ہے۔ تصوف و روحانیت کا مفہوم، اسلامی تصوف پر غیر اسلامی عناصر کا اثر، اردو کے ان شعرا کے کلام پر تبصرہ جنہوں نے تصوف کے زیر اثر اظہار خیال کیا ہے، رضا صاحب نے اردو شاعری میں آغاز سے آج تک تصوف اور روحانی اقدار کی بازگشت کا تحقیقی اور تنقیدی جائزہ لیا ہے۔ چوں کہ رضا صاحب کو اس کا علم و احساس تھا کہ اردو شاعری میں تصوف و روحانی اقدار کی تاریخ، اس کی ہمہ گیری اور خاص طور پر غزل میں اس کے اثرات کا اندازہ لگانے کے لیے فارسی ادب کی ہزار سالہ روایات کا مطالعہ ناگزیر ہے، اس لیے آپ نے اس پہلو کو بھی اپنی کتاب میں نظر انداز نہیں کیا ہے۔

میں ڈاکٹر رضا حیدر کو اس کتاب کی اشاعت پر مبارکباد دیتا ہوں۔

پروفیسر شریف حسین قاسمی  
شعبہ فارسی، دہلی یونیورسٹی، دہلی

ڈاکٹر رضا حیدر کی کتاب ”اردو شاعری میں تصوف اور روحانی اقدار“ دراصل اُن کے پی۔ ایچ۔ ڈی کے مقالے پر مبنی ہے جو انہوں نے پروفیسر عتیق اللہ کی نگرانی میں دتی یونیورسٹی سے مکمل کیا۔ اس موضوع پر ڈاکٹر رضا حیدر برابر لکھتے رہے ہیں اور انہوں نے اس کتاب میں چند نئے گوشوں پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ ویسے تو تصوف پر کافی کتابیں آچکی ہیں مگر اردو اور فارسی ادب کے تناظر میں تصوف و روحانیت کو سمجھنے کی کم کوشش کی گئی ہے۔ ڈاکٹر رضا حیدر نے انہیں امور کی نشاندہی اس کتاب میں کی ہے۔ اس کتاب میں ڈاکٹر رضا حیدر نے کلاسیکی ادب اور خاص طور پر غالب کی شاعری کے حوالے سے خصوصی بحث کی ہے اور غالب انسٹی ٹیوٹ کا بھی یہ مقصد ہے کہ کلاسیکی ادب اور غالب کی شاعری کو علمی دنیا میں زیادہ سے زیادہ سامنے لایا جائے۔ غالب انسٹی ٹیوٹ نے اس کتاب کی اہمیت و افادیت کو سمجھا اور اسے شائع کرنے کا فیصلہ کیا۔ میں اس کتاب کی اشاعت پر ڈاکٹر رضا حیدر کو مبارکباد پیش کرتا ہوں اور امید کرتا ہوں کہ یہ کتاب علمی حلقوں میں عزت کی نظروں سے دیکھی جائے گی۔

شاہد ماہلی

ڈاکٹر، غالب انسٹی ٹیوٹ

سید رضا حیدر کی تالیف ”اردو شاعری میں تصوف اور روحانی اقدار“ اردو ادب کے غالب فکری رجحانات اور رویوں کو سمجھنے کی سمت میں ایک خوش آئند اقدام ہے۔ جدید تنقیدی لفظیات میں ماورائی اور تجریدی کے لئے تو گنجائش نکل آتی ہے لیکن

تصوف اور روحانی اقدار کے لئے نہیں۔ رضا حیدر نے دلیلوں اور مثالوں سے اردو ادب میں روحانی اقدار کے شعری اظہار اور اس کی قوی روایت پر روشنی ڈالی ہے۔

متصوفانہ کلام دراصل اسلامی نظام فکر کے لاشعور کے اظہار کا ایک اسلوب ہے۔ اس میں انسان کے دل کو چھولنے والے ایسے ارفع احساسات ملتے ہیں جو ہمیں ایسے عالم میں پہنچا دیتے ہیں جہاں ہمیں رنگ و بو کی یہ دنیا بہت خوبصورت نظر آتی ہے اور انسان اشرف المخلوقات۔ رضا حیدر کی تالیف کا مقصد اسی جذبے کی بازیافت ہے۔

پروفیسر نقی حسین جعفری

شعبہ انگریزی جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

تصوف اور عرفانی شاعری کی جڑیں ایران اور فارسی شاعری میں پیوست ہیں۔ یہ بات بھی سچ ہے کہ تصوف کا اصل منبع قرآن، احادیث، نہج البلاغہ، دعای کمیل اور دعای مشلول وغیرہ میں ہے۔ عربی شاعری میں عرفانی افکار مفقود ہیں۔ جب کہ فارسی شاعری کا ایک بڑا سرمایہ عرفانی ادب کا مرہون منت ہے۔ شاہنامہ اور قصاید کے علاوہ فارسی کا تمام عالمی ادب تصوف سے لبریز ہے۔ اردو شاعری کی بنیاد فارسی افکار و خیالات پر استوار کی گئی ہے۔ تمام اصناف سخن، صنائع، بدائع فارسی سے مستعار لئے گئے ہیں۔ لہذا تصوف بھی وراثتاً اردو شاعری میں داخل ہوا لیکن تصوف کو سمجھنا اور پرکھنا کسی شیر سے آنکھیں ملانے جیسا کام ہے۔ اسی لئے اردو شاعری کے نقادوں نے اس میدان میں قدم رکھنے کی ہمت نہیں کی ہاں چیدہ چیدہ کام ضرور کیا گیا ہے۔

ڈاکٹر رضا حیدر نے اس طرف توجہ کی تو محنت، کاوش اور عمیق مطالعے کے ذریعے اردو شاعری میں تصوف اور روحانی اقدار تلاش کرنے کی کامیاب کوشش کی۔

راقم کی نظر میں یہ ایک بڑا مرحلہ کامیابی کے ساتھ سر ہو گیا ہے۔ اب اردو شاعری میں عرفان اور تصوف کو پرکھنے کے دروازے فارسی کی طرح ہی وا ہونے لگیں گے۔ جس کا سہرا ڈاکٹر رضا حیدر کے سر رہے گا۔

پروفیسر عراق رضا زیدی  
شعبہ فارسی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

تصوف کا اردو شاعری اور روحانی اقدار کا مشرق کی تہذیبی روایت سے بہت گہرا رشتہ ہے۔ اردو شاعری کی تاریخ کے کسی دور کا مطالعہ کریں ہمیں اس میں تصوف ضرور نظر آئے گا۔ سبب اس کا یہ ہے کہ مشرق بالخصوص ہندوستان کی مٹی کو تصوف اور روحانی اقدار بہت راس آئی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ظاہری اور عملی معاملات میں نظریہ تصوف کے مخالفین بھی فکری سطح پر اس نظریہ سے خود کو علاحدہ نہیں کر پاتے۔ شاعری اور تصوف کے تعلق سے فارسی کا یہ فقرہ تو ہمارے یہاں ضرب المثل کی حیثیت سے مشہور ہے کہ تصوف برائے شعر گفتن خوب است۔

ڈاکٹر رضا حیدر ہمارے نوجوان لکھنے والوں میں شامل ہیں۔ انہوں نے تصوف شاعری اور روحانی اقدار کو موضوع بنا کر دہلی یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ اس مقالے میں انہوں نے مذکورہ بالا موضوع کو اپنے فہم اور اپنے طریقہ استدلال کے مطابق سمجھنے سمجھانے کی آزادانہ کوشش کی ہے۔

اب یہ مقالہ زیور طبع سے آراستہ ہو کر منظر عام پر آ رہا ہے ہم اس موقع پر ڈاکٹر رضا حیدر کی خدمت میں مبارک باد پیش کرتے ہیں اور مقالہ کے مقبول عام ہونے کی دعا کرتے ہیں۔

ڈاکٹر سراج اجملی  
شعبہ اردو، اے ایم یو، علی گڑھ





## فہرست

27	تصوف اور روحانیت: معنی و مفہوم	باب اول:
107	فارسی میں روحانیت اساس شاعری	باب دوم
129	اردو شاعری میں روحانیت کا ابتدائی دور (خسرو سے ولی تک)	باب سوم:
154	پس منظر۔۔۔ میر تقی میر سے میر انیس تک اردو شاعری میں روحانیت کا عنصر	باب چہارم:
217	غالب کی شاعری کا روحانی ارتقاء	باب پنجم:
230	اقبال سے ۱۹۳۷ء تک اردو شاعری میں متصوفانہ رجحان	باب ششم:
298	آزادی کے بعد جدید اردو شاعری میں تصوف اور روحانیت کا عنصر	باب ہفتم:
347	حرفِ آخر	
349	کتابیات	

## تصوف اور روحانیت: معنی و مفہوم

تصوف کے ماخذ کے بارے میں علما مختلف رائے ہیں۔ مغربی مستشرقین میں پروفیسر براؤن، ڈاکٹر نکسن اور مشرقی علماء میں پروفیسر ضیاء احمد بدایونی اور پروفیسر صفی حیدر دانش نے ان مختلف نظریات کا جائزہ لیا ہے۔ اور ان کا اصرار ہے کہ:

۱۔ تصوف ایک ایسے خود روپودے کی مانند ہے جو مناسب زمین پر اگتا اور پھولتا پھلتا ہے۔

۲۔ تصوف سامی مذہب کے خلاف آریائی دماغ کا ردِ عمل ہے۔

۳۔ صوفیانہ عقائد مسیحی افکار کے رہن منت ہیں۔

۴۔ تصوف نوافلاطونیت سے ماخوذ ہے۔

۵۔ صوفیائے کرام کے نزدیک تصوف عین اسلام ہے اور کتاب

وسنت سے ماخوذ ہے۔

خود رو تحریک: ایک گروہ کا خیال یہ ہے کہ ہر قوم و ملت کی ذہنی زندگی میں ایک

ایسا دور ضرور آتا ہے جب کہ اس میں صوفیانہ خیالات و افکار کی جانب میلان پیدا ہو جاتا ہے دنیا کی ہر قوم تمدن کے عہد طفولیت سے نکل کر ارتقاء کے اس دور سے ضرور گزری ہے۔ ولبر فورس کلاک Wilber Force Clarke اور لوئی میسکن Louis Massignon: کا بھی یہی خیال ہے کہ ہر قوم ایک خاص وقت میں تصوف کی طرف راغب ہو جاتی ہے یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ خیالات دوسروں سے اخذ کیے جائیں حالات خود انسانی فطرت کو باطن کی اصلاح و تربیت کی راہیں تلاش کرنے پر مجبور کر دیتے ہیں۔

سامی مذہب کے خلاف آریائی دماغ کا رد عمل: اس نظریہ کے داعیوں کا خیال یہ ہے کہ جب آریہ اقوام کو اسلام قبول کرنا پڑا تو قدیم مذاہب اور اسلام میں کش مکش کے بعد ایک طرح کی مفاہمت عمل میں آئی اسی مفاہمت کا نام تصوف ہے۔ چنانچہ اس نظریہ کے تحت بعض نے تصوف کو فلسفہ ویدانت سے ماخوذ بتایا ہے اور بعض نے عجم کے قدیم مذہب سے اس کا رشتہ جوڑا ہے کیونکہ آریائی مذہب کی ہندی و ایرانی ہی دو بڑی شاخیں ہیں۔

فلسفہ ماخوذ از ویدانت: یورپی مستشرقین نے تصوف کو ویدانت سے ماخوذ بتایا ہے۔ اے۔ جے آربری کی تحقیق کے مطابق سرولیم جون پہلا یوروپین ہے جس نے اس نظریہ پر زور دیا ہے۔ اس کے بعد سر جان مالکم نے اپنی تصنیف History of Persia میں اس نظریہ کو دہراتے ہوئے یہ بتایا ہے کہ صوفیوں نے ریاضت کے بہت سے اصول یوگیوں سے اخذ کئے ہیں۔ مالکم کے بعد الفرڈ وان کریمر Alfred Von Kremer نے اپنی مشہور تصنیف Geschichete Der Herrschenden Idden Des Islam میں اس امر کا دعویٰ کیا ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں تصوف نے پہلے مسیحیت سے اثر قبول کیا بعد ازاں بدھ

مذہب کا اس پر گہرا اثر پڑا۔ اس عالم کے نزدیک حسین بن منصور کا نعرہ ”انا الحق“ ہندوستان کے مسئلہ فنا اور صوفیوں کا مراقبہ ویدوں کے دھیان سے اخذ کیا گیا ہے۔ پرفیسر براؤن نے اپنی مشہور تصنیف لٹری ہسٹری آف پرشیا میں وان کریر کی اس رائے پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے اس کی پرزور تردید کی ہے۔ ۱۹۱۶ء میں ایک جرمن عالم رچرڈ ہارٹمن Recharde Hartmann نے اپنے ایک تحقیقی مضمون میں تصوف پر ہندوستانی اثرات کی پرزور تائید کی ہے۔ جرمنی ہی کے ایک دوسرے عالم میکس ہارٹن Max Harten اس نظریہ کا سب سے بڑا داعی ہے تصوف پر اس کے دو مضامین ۱۹۲۷ء اور ۱۹۲۸ء میں چھپے تھے جس میں سے ایک مضمون میں تو اس نے تیسری صدی ہجری کے مشہور صوفی حسین بن منصور حلّاج، حضرت بایزید بسطامی اور حضرت جنید بغدادی کے اقوال کو ہندی تصوف سے ماخوذ بتایا ہے۔

جن لوگوں کا یہ اصرار ہے کہ تصوف کا مخرج غیر اسلامی ہے انہیں مندرجہ ذیل پہلوؤں کو نظر میں رکھنا چاہئے۔

۱۔ اگر دو تحریکوں کے بنیادی اصولوں میں یکسانیت ہو تو محض اس یکسانیت کی بناء پر ایک تحریک کو دوسری تحریک سے ماخوذ نہیں قرار دیا جاسکتا ممکن ہے کہ دونوں تحریکیں ایک ہی قسم کے حالات کا نتیجہ ہوں۔

۲۔ تصوف کے خیالات کا اظہار، ہر ملک، ہر زبان اور ہر مذہب میں ہوا ہے۔

ظاہر سے ہٹ کر باطن کی طرف متوجہ انسانی فطرت کا تقاضہ ہے۔ ولبر

فورس کلارک Wilber Force Clarke اور لوئی میسگن Louis

Massignon کا خیال ہے کہ ہر قوم ایک خاص وقت میں تصوف کی

طرف راغب ہوتی ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ یہ خیالات دوسروں ہی سے اخذ

کئے جائیں۔ حالات خود انسانی فطرت کو باطنی اصلاح و تربیت کی راہیں

تلاش کرنے پر مجبور کر دیتے ہیں۔

۳۔ مستشرقین اور عیسائی مصنفین کا ایک خاص رویہ یہ ہے کہ وہ اسلام میں بہت سے قدیم مذاہب کی تعلیمات اور اثرات تلاش کرنے میں بڑی جدوجہد کرتے ہیں اور پھر فاتحانہ انداز میں اپنی تحقیقات کا انکشاف کرتے ہیں۔

۴۔ بعض لوگوں سے ایک شدید غلطی یہ ہوئی کہ انہوں نے تصوف کے مآخذ کا تعین بعد کے اثرات کی بنیاد پر کیا ہے جب کوئی انسانی تحریک اپنے مولد سے نکل کر دوسرے علاقوں میں پھیلتی ہے تو وہاں کی ذہنی آب و ہوا مخصوص اقتصادی اور جغرافیائی حالات سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتی ہر تحریک نئے ملک اور نئے ماحول میں پہنچ کر اس ہم آہنگ عناصر کو ساتھ لینے کی کوشش کرتی ہے تاکہ اس کو تقویت حاصل ہو اور نشوونما کا صحیح موقع ملے۔ جب تصوف کی تحریک وسط ایشیاء میں پہنچی تو ناگزیر تھا کہ بدھ مذہب کے کچھ اثرات قبول نہ کئے جائیں۔ حضرت شیخ علی ہجویری نے کچھ صوفیوں کے گرد ہوں کا حال لکھا ہے۔ اسے پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ بدھ مذہب کے کتنے اثرات اس طبقے نے قبول کیے تھے۔ جب ہندوستان میں یہ تحریک پہنچی تو ناممکن تھا کہ یہاں کے ان قدیم مذہبی اصولوں کو جذب نہ کر لے جو اس کے بنیادی اصولوں سے نہ ٹکراتے ہوں۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کہتے ہیں کہ مختلف روحانی سلسلوں نے افکار و اشغال کے جو طریقے اختیار کئے وہ مخصوص علاقوں کے بسنے والے لوگوں کے طبعی رجحانات کو سامنے رکھ کر کیے گئے تھے ہو سکتا ہے کہ مشائخ نے دیگر مذاہب کے ان نظریات کو جو اسلام کے بنیادی اصولوں سے نہ ٹکراتے ہوں اور جن کا قبول کرنا اس ماحول میں ناگزیر ہو گیا ہو اور

اسی مصلحت کے پیش نظر انہیں اختیار کر لیا گیا ہو۔

## تصوف کی تعریف:

التصوف الاخذ بالحائق والیاس مما فی ایدی الخلائق.

تصوف حقائق کا حصول اور خلائق کے مال و متاع سے یاس ہے۔

(تاریخ تصوف اسلام: از حضرت معروف کرخی)

التصوف هو ان یمیک الحق عنک و یحیک بہ.

تصوف یہ ہے کہ حق تجھے تیرے وجود سے فنا کر کے اپنے ذریعہ سے بقا عطا

فرمائے۔

التصوف هو تصحیح الخیال

تصوف خیال کی دوتی کا نام ہے۔

(تصوف کیا ہے: از حضرت جنید بغدادی)

التصوف اخلاق کریمہ ظہرت فی زمان کریم من رجل

کریم مع قوم کرام۔

تصوف اخلاق کریمہ ہیں جو بہتر زمانے میں بہتر شخص سے بہتر قوم کے

ساتھ ظاہر ہوتے ہیں۔

(شریعت و تصوف: از محمد بن القصاب)

التصوف ترک کل خط للنفس

تصوف نفسیاتی لذتوں کو ترک کر دینے کا نام ہے۔

التصوف هو الاخلاق الرفیہ.

تصوف اخلاق پسندیدہ کا نام ہے۔

(تاریخ تصوف اسلام: از حضرت ابوالحسن نوری)

شاہ محدث دہلوی نے ازالۃ الخفاء عن خلافت الخلفاء میں لکھا ہے۔

علوم احسان و یقین کہ ایوم باسم تصوف مشہور شدہ

است حقیقت تصوف کہ بعرف شرع نام آں احان

است۔

علوم احسان و یقین کہ آج کل تصوف کے نام

سے مشہور ہو گئے ہیں تصوف کی حقیقت جس کا نام عرف

شرع میں احان ہے۔

شاہ محدث دہلوی کے اس قول سے یہ بھی معلوم ہوا کہ تصوف کوئی شرعی نام نہیں ہے

بلکہ اس کا شرعی نام احان ہے۔ امام قشیری نے اپنی کتاب کے باب التصوف میں خود

اپنی سند سے سب سے پہلے یہی قول نقل کیا ہے اس قول کا حاصل یہ ہے کہ ہر بلند

اخلاق سے آراستگی اور ہر پست اخلاق سے پاکی و صفائی ہی حقیقی تصوف ہے۔ عمرو بن

عثمان مکی سے تصوف کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا۔

تصوف یہ ہے کہ بندہ ہر وقت اسی کام میں مشغول ہو جو

اللہ کے نزدیک اس وقت کے لئے بہترین اور مناسب

ترین ہو۔

لفظ صوفی کی تعریف:

تصوف کی چند تعریفوں کے بعد ہمیں ان توصیفی کلمات پر بھی ایک نظر ڈالنا

ہے جو صوفیوں کے بارے میں اکابرین نے بیان فرمائے ہیں۔

الصوفیة قائمون بقولہم علیٰ ہمو و ہم



والعاكفون عليها بقلوبهم المعتصمون  
صوفیہ وہ لوگ ہیں جو اپنی فکروں کو اپنی  
عقلوں کے ماتحت کر لیتے ہیں اور اپنے دلو پر اپنی  
عقلوں کو نگہبان رکھتے ہیں اور نفس کے شر سے اپنے  
مولا کی پناہ لیتے ہیں۔

(کتاب اللمع)

الصوفی كالارض  
صوفی وہ ہے جو تو ارض میں زمین کے مانند ہو  
الصوفی لا یری فی الدارین مع اللہ  
صوفی وہ ہے جو دونوں عالم میں بجز خدائے  
بزرگ و برتر کے اور کسی چیز کو نہ دیکھے۔

الصوفی فقیراً مجرداً من الاسباب کان مع  
اللہ عز و جل بلا مکان۔

صوفی تمام اسباب دنیوی سے منقطع فقیر ہوتا ہے اور وہ  
بلا تعین مکان اللہ کی معیت اختیار کرتا ہے۔

الصوفی الذی لا یملک ولا یملک  
صوفی وہ ہے کہ کوئی چیز اس کی ملک نہ ہو اور نہ وہ کسی کی  
ملک ہو

(کشف المحجوب)

لفظ صوفی کا مادہ اشتقاق:

لفظ صوفی کے مادہ اشتقاق کے بارے میں علماء میں کافی اختلاف

ہے۔ حضرت شیخ علی ہجویری فرماتے ہیں۔

مردماں اندر تحقیق اس اسم بسیار سخن گفته اند و کتب  
ساختہ۔

لوگوں نے اس اسم کی تحقیق کے بارے میں بہت باتیں  
کہیں ہیں اور کتابیں تصنیف کی ہیں۔ لیکن عام طور پر  
کتب تصوف میں مندرجہ ذیل مادہ اشتقاق سے بحث  
کی گئی ہے۔

۱۔ صفا: جس کے معنی پاکیزگی و صفائی قلب کے ہیں۔

۲۔ اہل صفہ: رسول اسلام کے زمانے میں کچھ بزرگ  
ایسے تھے جو ہر وقت عبادت کیا کرتے تھے۔

۳۔ صف: وہ لوگ جو ہمیشہ صف اول میں نماز ادا کرنے  
کی کوشش کرتے تھے۔

۴۔ صوفہ: ایک قدیم قبیلے کا نام جو کعبہ کا خادم تھا۔

۵۔ صفوت القفا: گدی پر جو بال ہوتے ہیں ان کو کہتے  
ہیں۔

۶۔ شیو صوفیا: یونانی لفظ ہے جس کے معنی حکمت الہی کے  
ہیں۔

۷۔ صوفانہ: ایک قسم کا پودا ہوتا ہے

(تاریخ مشائخ چشت: از خلیق احمد نظامی)

۸۔ صوف: جس کے معنی پشمینہ یا اون کے ہیں۔

ابوریحان البیرونی کا خیال ہے کہ لفظ صوفی کا مادہ اشتقاق ایک یونانی کلمہ ہے۔ چنانچہ

السوفیہ ہم الحکماء فان سوف بالیونانیہ  
المکمة وبہایسمی الفیلسون فیلا سونا ای  
محب الحکمة ولماذهب فی الاسلام قوم  
الی قریب من رایهم سمو اباسمهم ولم یعرف  
اللقب.

صوفی بمعنی فلاسفر ہے۔ کیونکہ یونانی میں لفظ سوف بمعنی  
فلسفہ ہے یہی وجہ ہے کہ یونانی میں فیلسوف کو فیلاسوفا  
کہتے ہیں یعنی فلسفہ کا دلدادہ چونکہ اسلام میں ایک  
جماعت ایسی تھی جو ان کے مسلک کے قریب تھی اسی  
بنا پر اس جماعت کا نام صوفی پڑ گیا۔

(تاریخ مشائخ چشت: از خلیق احمد نظامی)

لیکن مشہور مستشرق نالڈیکی Noldeke نے اس خیال کی نہایت پر زور  
الفاظ میں مخالفت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ یونانی الفاظ کو عربی زبان میں منتقل کرنے کا جو  
عام قاعدہ تھا اس لحاظ سے لفظ صوفی کا مادہ اشتقاق کسی طرح بھی یونانی کلمہ نہیں  
ہوسکتا۔ اس مسئلے میں پروفیسر براؤن رقمطراز ہیں:

A Number of derivations have been  
proposed a different times for the  
term sufi but it is now quite certain  
that it is derived from the word suf  
wool which view is confirmed by the  
equivalent pashmina posh wool  
wearer applied to these mystics in

Persian. From the earliest times woollen raiment was regarded as typical of that simplicity of life and avoidance of ostentation and luxury enjoined by the Prophet and his immediate successors

(الٹریٹری ہسٹری آف پریشیا، جلد اول، ص ۴۱۷)

لفظ صوفی کی اصطلاح:

جس طرح صوفی کے مادہ اشتقاق کے بارے میں لوگوں نے مختلف طریقے سے بحثیں کی ہیں اسی طرح اس لفظ کے وجود میں آنے کے بارے میں بھی لوگوں کی مختلف رائیں ہیں۔ مولانا جامی کی تحقیقات یہ ہے کہ سب سے پہلے جو بزرگ صوفی کے لقب سے مشہور ہوئے وہ شیخ ابو ہاشم کوفی تھے۔ لیکن انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کے مؤلف نے اس لقب سے سب سے پہلے موسوم ہونے والوں میں ہاشم کوفی اور جابر بن حیان دونوں کو لکھا ہے چونکہ ابو ہاشم کوفی اور جابر بن حیان دونوں ہم عصر تھے اس لیے دونوں کا بیک وقت اس لقب سے موسوم ہونا عین ممکن ہے۔ (تاریخ مشائخ چشت: از خلیق احمد نظامی، ص ۱۹)

ابونصر سراج نے کتاب اللمع میں لفظ صوفی پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ لفظ نیا نہیں ہے اور نہ ہی اسے بغدادیوں نے ایجاد کیا ہے بلکہ یہ لفظ حسن بصری کے زمانے میں رائج تھا جس کے ثبوت میں ابونصر سراج خود کہتے ہیں کہ میں نے کعبے کا طواف کرتے ہوئے ایک صوفی کو دیکھا ہے اور میں نے اسے کچھ دینا چاہا لیکن اس نے لینے سے انکار کر دیا۔

جمہور صوفیہ کا اس مسئلے میں خیال یہ ہے کہ لفظ صوفی صوف سے مشتق ہے۔

چنانچہ شیخ ابونصر سراج فرماتے ہیں۔

الصوفية نسبو الی ظاهر اللبة لان بسة

الصوف دأب الانبياء شعارا الاولياء

والاصفياء.

صوفیہ اپنے ظاہری لباس کی وجہ سے صوفی کہلائے۔ یہ

اس لئے کہ بھیتروں کی اون کے کپڑے پہننا، انبیاء،

اولیاء، اور برگزیدہ ہستیوں کا نشان خاص ہے۔

اسی سلسلے میں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ صوفی کا لفظ کب اور کس کے لئے استعمال

ہوا۔ امام قشیری اپنے رسالے میں لکھتے ہیں۔

رسول اسلام کے بعد صحابہ کے سوا برگزیدہ مسلمانوں

کا کوئی اور لقب قرار نہیں دیا گیا۔ کیونکہ شرف صحبت

سے بڑھ کر کوئی اور شرف نہیں ہو سکتا تھا پھر جن لوگوں

نے صحابہ کی صحبت پائی ان کو تابعین کہا گیا۔ اس کے بعد

لوگ تبع تابعین کے لقب سے پکارے گئے۔ پھر لوگوں

کے مختلف درجے ہوتے گئے۔ اس لئے جن بزرگوں کی

توجہ دین کی طرف زیادہ ہوئی ان کو زاہد و عابد کے لقب

سے پکارا گیا۔ لیکن جب بدعات کا ظہور ہوا اور مختلف

فرقے پیدا ہوئے تو ہر فریق نے دعویٰ کیا کہ ان میں

زہاد پائے جاتے ہیں۔ اس لئے خواص اہل سنت صوفی

کے نام سے ممتاز ہوئے اور دوسری صدی سے پہلے ان

بزرگوں نے اسی نام سے شہرت پائی۔

(بزم صوفیہ: از صباح الدین عبدالرحمن)

مولانا عبدالحلیم شرر نے ابن جوزی کے حوالے سے صوفی کی نسبت صوفہ سے دی ہے جو عرب میں جاہلیت کے زمانے میں ایک گروہ تھا اس گروہ کے لوگ تارک الدنیا اور عبادت و ریاضت میں مشغول رہا کرتے تھے اور کعبے کے باہر ایک چبوترے پر بیٹھ کر ذکر و فکر کیا کرتے تھے یہ لوگ خاندان غوث بن مریم میں سے تھے جو تمیم بن مردہ کا ایک قبیلہ تھا۔ بعثت نبوی کے بعد اسلام میں جو لوگ ان کے ہم مزاج پیدا ہوئے وہ بھی انہیں کی جانب سے منسوب ہو کے صوفی کہے جانے لگے۔

ابونصر سراج نے کتاب اللمع میں لکھا ہے کہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ صوفی اصل میں صفوی تھا اس کا تلفظ زبان پر گراں ہوا تو صوفی کر دیا گیا اور اسی میں یہ بھی ہے کہ ابوالحسن قناد سے صوفی کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ صفا سے ماخوذ ہے۔ (کتاب اللمع: از ابونصر سراج)

ماخوذ از عمومیت:

اس نظریے کو پھیلانے میں سب سے بڑا ہاتھ ڈچ اسکالر ڈوزی Dozy کا ہے جس نے ۱۸۷۹ء میں اپنی تحریک کی وجہ سے صوفیائے کرام کے اس دعوے کو بے بنیاد بتایا جس میں وہ کہتے تھے کہ تصوف اسلام کے اندر کی چیز ہے۔ اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اسلام میں تصوف عجمیت کے اثرات سے داخل ہوا اور یہ مسلمانوں کے ایران فتح کرنے سے قبل عجم میں موجود تھا۔

مسیحیت سے ماخوذ بتانے والا نظریہ:

تصوف کو مسیحی عقائد سے ماخوذ اور متاثر بتانے والے مغربی مستشرقین ہیں جن میں الفرڈ وان کریر Alfred Von Kremer اگناڈ گولڈزیگر Ignaz Goldziher ڈنکن بلیک میکڈائل Duncon Black مارگریٹ اسمتھ Margret Smith اور اسپین کے اسکالر

Asin Palacois خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ فرانسیسی اسکالروان کریر کہتا ہے کہ اسلامی تصوف میں جو اقوال پیش کئے گئے ہیں وہ اقوال زیادہ تر اسلام سے پہلے کی یادگار ہیں اور تاریخ سے یہ ثابت ہے کہ زیادہ تر عرب دین عیسوی کے پیرو تھے اور ان عرب عیسائیوں کی ایک بہت بڑی تعداد دنیا سے الگ اور بیگانہ رہتی تھی اور لوگ انہیں راہب کہا کرتے تھے۔

ہنگری کا ایک مستشرق گولڈ زیہر کا خیال ہے کہ اسلامی تصوف میں صبر و قناعت وغیرہ کا جو درس دیا جاتا ہے یہ خالص اسلامی نہیں ہے بلکہ اس میں نصرانیت اور عیسائیت کے عناصر موجود ہیں۔ چنانچہ اس سلسلے میں جو احادیث وارد ہوئی ہے وہ دراصل عیسائی راہبوں کے عقائد و اعمال کا جلوہ ہیں اور فقر و قناعت کی اہمیت پر جتنا اسلام نے زور دیا ہے اتنا عیسائیت نے بھی زور دیا ہے اور عیسائیت بہر حال اسلام سے مقدم ہے۔

اس نظریہ کے بارے میں ڈنکن بلیک میکڈانلڈ کے خیالات کا خلاصہ پروفیسر اے۔ جے۔ آربری A.J. Arberry نے ان الفاظ میں پیش کیا ہے۔

From the earbest times there was as element in the muslim church which was repelled equally by traditional teaching and intellectual reasoning.

It was felt that the essance of religion lay else where that the seat and organ of religion was in the heart in process of time all Islam beeam permeated with this conception indifferent degrees and various forms more widely than ever

with christianity Islam became and is  
mystical faith.

(the Introduction to the History  
of Sufism, P3A)

Palacois نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اپنی ایک اور تصنیف میں امام غزالی کی طرح  
شیخ محی الدین ابن عربی کے تصوف کا ماخذ بھی مسیحیت کو قرار دیا ہے۔  
Palacois کے ان بیانات پر تنقید کرتے ہوئے پروفیسر آربری لکھتے ہیں کہ غیر  
مسلموں کا یہ طریقہ انصاف سے بعید ہے کہ انہوں نے اسلام کی تمام خوبیوں کا ماخذ  
بیرونی اور غیر اسلامی قرار دینے کی کوشش کی ہے اس ضمن میں پروفیسر موصوف لکھتے  
ہیں۔

But this is one thing to argue  
tendentiously as if fear not a few non  
muslims have that all that in their  
view is good in Islam is a foreign  
origin and must be traced to one or  
other non-Islamic source is not so  
much honest scholarship as the  
worst form of sectarian bigotry.

(The Introduction to the History  
of Sufism, P56)

مارگریٹ اسمتھ نے بھی اپنی ایک کتاب میں یہ ثابت کیا ہے کہ اسلامی  
تصوف مسیحیت کے اثرات ہی کا نتیجہ ہے۔ ایک اور مغربی مفکر Asin  
palacois جس نے اس نظریے کی بھرپور تائید کی ہے اپنی تصنیف  
Espiritualidad de Algazely see sentido cristiano



کے دیباچے میں لکھا ہے۔

The principal object of my present study is to draw attention to the inheritance which the spiritualism of Ghazali and of Islam in general received from other non Islamic sources chiefly christianity which have in my opinion been less explored and elaborated hitherto than they deserve

(The introduction to the history of Sufism, P54)

تصوف کتاب و سنت کی روشنی میں:

یہ نظریہ صوفیائے کرام کا ہے جو پورے وثوق اور دلائل کے ساتھ یہ کہتے ہیں کہ تصوف اسلام ہی کی روح کا نام ہے وہ اپنے اس دعوے کے ثبوت میں قرآن کی آیت اور احادیث پیش کرتے ہیں۔ اس لئے کہ تصوف کی بنیاد دو چیزوں پر ہے ایک محبت الہی دوسرے معنیت ذاتی۔ صوفیہ کا کہنا ہے کہ قرآن میں خود محبت الہی کی دعوت دی گئی ہے اور بے شمار آیتوں میں قرب ذاتی کا دعویٰ کیا گیا ہے اور اسی کو تصوف کی اصطلاح میں معرفت کہتے ہیں۔ جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے۔

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً  
يَحْبُونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ.

انسانوں میں سے کچھ انسان ایسے ہیں جو دوسری ہستیوں کو اللہ کا ہم پلہ بنا لیتے ہیں وہ انہیں اس طرح

چاہنے لگتے ہیں جس طرح اللہ کو چاہنا ہوتا ہے حالانکہ جو لوگ ایمان رکھنے والے ہیں۔ ان کی زیادہ سے زیادہ محبت صرف اللہ ہی کے لئے ہوتی ہے۔

ایک مقام پر اور ارشاد ہوتا ہے:

کہ اے پیغمبر تم اپنی امت سے کہہ دو اگر واقعی اللہ سے محبت رکھنے والے ہو تو تم میری پیروی کرو۔ اس لئے کہ میں تمہیں محبت الہی کے حقیقی راہ دکھا رہا ہوں اگر تم نے ایسا کیا تو تم اللہ سے محبت کرنے والے ہو جاؤ گے اور اللہ تم سے محبت کرنے لگے گا۔

صحیح بخاری میں رسول اسلام سے روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ جو بندہ اپنی طاعتوں سے میری قربت تلاش کرتا ہے تو میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں یہاں تک کہ میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے میں ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اور دماغ بن جاتا ہوں جس سے وہ سوچتا ہے اور پاؤں بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے (صحیح بخاری: جلد دوم)۔

## تصوف اسلام کی تاریخ:

اسلام میں روحانی زندگی یا تصوف کا آغاز کس طرح ہوا یہ ایک اہم سوال ہے۔ اسلام میں روحانی زندگی کا آغاز آنحضرت اور صحابہ کے ساتھ ہوا۔ رسول اسلام اور ان کے ساتھی حب دنیا سے نفور تھے۔ دنیا کے جاہ و حشمت اور چمک دمک سے بے نیاز تھے۔ ان کی زندگی صرف خدا کے لیے ہوتی تھی وہ زندگی کے سارے امور خدا کے

لئے بجالاتے تھے۔ پیغمبر آخر کی زندگی پر جب ہم نظر ڈالتے ہیں تو پیغمبر کی زندگی عبادت و ریاضت میں ڈوبی نظر آتی ہے آپ راتوں کو اتنی عبادت کرتے تھے کہ پائے مبارک پر ورم آجاتا تھا کیوں کہ یہ حکم ربی تھا۔

يا ايها المزمّل قم الليل الا قليلاً نصفه او انقص  
منه قليلاً او زد عليه ورتل القران ترتيلاً انا  
سلقى عليك قوه ثقيلاً ان ناشئة الليل هي  
اشدّ وطاءً واقوم تيّلاً ان لك في النهار  
سجاطويلاً و زكراً سم ربك و قبتل اليه  
تبيلاًل .

اے کملی اوڑھ کر سونے والے رات کو تھوڑی دیر کے علاوہ ساری رات اٹھ کر نماز پڑھا کر آدھی رات تک یا اس سے بھی کچھ کم یا اس سے بھی بڑھا دے اور قرآن ٹھہر ٹھہر کر پڑھ، ہم تجھ پر عنقریب ایک بھاری بات ڈالنے والے ہیں رات کا اٹھنا نفس کو خوب زیر کرتا ہے اور یہ وقت دعا کے لیے مناسب بھی زیادہ ہے۔ دن کو تجھ کو زیادہ شغل رہتا ہے اپنے پروردگار کا نام لے۔

رسول اسلام کی زندگی پر اگر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ حضور کی زندگی کا آغاز اس طرح ہوا کہ آپ دن اور رات کا بڑا حصہ لوگوں سے الگ، دنیا سے دور غار حرا کی تنہائیوں میں بسر کرتے تھے۔ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب آپ پر وحی نہیں نازل ہوئی تھی۔ حضور نے لوگوں سے دور رہ کر خلوت نفس کے بعد کائنات کی نمائی پر غور کر کے جو زندگی اختیار فرمائی تھی اس کا اگر بعد کے ذہاد اور عباد کی زندگی سے جو صوفیہ کے نام

سے مشہور ہوئے موازنہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ حضور کی زندگی میں اور صوفیہ کی زندگی میں ایک خاص قسم کی مماثلت ہے۔

### اصحاب صفہ:

صحابہ کی اس مقدس جماعت نے جو اصحاب صفہ کے نام سے مشہور ہے۔ انہوں نے اپنی زندگی صرف عبادت اور تعلیم قرآن پر وقف کر دی تھی۔ دنیوی معاملات سے ان کا کوئی سروکار نہ تھا۔ رات دن عبادت تلاوت اور قرأت میں مصروف رہتے تھے۔ ان بزرگوں کے بال بچے نہ تھے اور جب شادی کر لیتے تھے تو اس حلقے سے نکل جاتے تھے۔ معاش کا زیادہ تر دار و مدار صحابہ اور خود رسول اکرم کی اعانت پر تھا۔ اصحاب صفہ کی منزلت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ کوئی اس سے بھی انکار نہیں کر سکتا کہ اصحاب صفہ نے اسلام کی روحانی تاریخ پر بڑا گہرا اثر ڈالا ہے۔ جسے تاریخ کبھی فراموش نہیں کر سکتی اور خاص کر تصوف کی تاریخ تو یہیں سے شروع ہوتی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ صوفی کا لفظ اصحاب صفہ ہی سے مستعار ہے۔ اصحاب صفہ سے خود نبی کریم محبت فرماتے تھے۔ مہربانی کا برتاؤ کرتے تھے۔ ان کے ساتھ نشست و برخاست رکھتے تھے۔ آنحضرت کی پیروی میں آپ کے اہل بیت بھی ان کے ساتھ اچھا برتاؤ کرتے تھے اور ان سے گھلے ملے رہتے تھے اور ان کی صحبت میں اٹھنا بیٹھنا موجب فلاح سمجھتے تھے۔ حضرت علی بن ابی طالب اور عبداللہ بن جعفر وہ بزرگ تھے جو اہل صفہ کی محبت کو دین کی محبت سمجھتے تھے۔ ان سے کبھی صحابہ بے پناہ محبت کرتے تھے۔

## مسئلہ تناخ:

اسی طرح تناخ کا مسئلہ بھی ہے جس کی رو سے روح ایک بدن سے دوسرے بدن میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ البیرونی کے نزدیک تناخ پر ہندوؤں کا یقین کامل ہے۔ جو شخص تناخ کا قائل نہیں ہے اس کا ہندو ہونا ہی مشتبہ ہے۔ صوفیہ نے بھی اس مسئلے کو کسی حد تک ہندوؤں سے اخذ کیا ہے۔ البیرونی کے نظریہ اور مسلک کی تائید مستشرقین یورپ کے ایک بڑے اور معقول طبقہ نے بھی کی ہے۔ مثلاً ہارٹن Horton اور بلوشت Blochet اور ماسینیوں Massignon نیز گولٹ زیہر Goldziher اور براؤن Brown اور اولیری O. Leary اور اسی پایہ کے دوسرے مستشرقین کے افکار و خیالات اور تاثرات و کیفیات کا اگر تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان سب میں اور البیرونی کے اخذ نتائج میں بڑی حد تک یکسانیت ہے۔

پروفیسر ماسینیون Massignon کا خیال ہے کہ صوفیہ کا ذکر دراصل ماخوذ ہے ہندو تصوف سے۔ اسی طرح پروفیسر براؤن Brown کا خیال ہے کہ ظاہری مشابہت کی بنا پر ایسا اندازہ ہوتا ہے کہ صوفیا کے مسلک اور ہنود کے قیدانتا سارا میں بڑی حد تک یکسانیت اور مطابقت ہے۔ (تاریخ مشائخ چشت: از خلیق احمد نظامی)

ہندی تصوف:

علماء کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ اسلام میں حیات روحیہ کا مصدر ہندی تصوف ہے اس نظریہ کی تائید وہ ان مظاہر تصوف سے کرتے ہیں جو نظری اور عملی سطح پر دونوں میں ہیں اور دونوں باہمی مشابہت رکھتے ہیں۔ البیرونی نے ہند پر بہت کچھ لکھا ہے۔ اپنی تحریروں میں اس نے ہندوؤں کے احوال عقائد، علوم اور فلسفے پر بڑی گہرائی کے ساتھ نظر ڈالی ہے۔ البیرونی سنسکرت زبان کا بہت بڑا عالم تھا۔ ہندوستان

میں وہ ایک عرصہ تک مقیم رہا۔ پھر اس نے کتابی صورت میں اپنے مشاہدات و تاثرات تحریر کیے۔ اس نے ہندوؤں کے عقائد اور حکمت کا یونانی فلسفہ سے موازنہ کیا ہے۔ اسی طرح اس نے ہندوؤں کے عقائد اور حکمت کا مسلمان صوفیہ کے اقوال و طریق سے تقابل کیا ہے۔

عیسائی تصوف:

جہاں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اسلام کی حیات روحیہ ہندی اور فارسی تصوف کا پر تو ہے۔ وہاں ایک گروہ کا خیال یہ بھی ہے کہ اسلام کے تصوف اور حیات روحیہ پر نصرانی تصوف کا بھی بہت گہرا اثر ہے۔ یہ گروہ اپنے خیال کی تائید میں یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ قبل از اسلام اور بعد از اسلام عربوں اور عیسائیوں کے مابین نہایت گہرے روابط تھے۔ عیسائی اپنے علم کی بنا پر بہت ممتاز تھے اور عربی اپنی علمی کم مائیگی کی بناء پر ان کے محتاج بھی تھے۔ اور ان سے متاثر بھی تھے اپنی علمی برتری کے سبب بڑی آسانی سے نصرانی خیالات و عقائد عرب خیالات و عقائد پر اثر انداز ہو جاتے تھے۔ عہد جاہلیت میں یعنی اسلام کے وجود میں آنے سے پہلے بھی یہی کیفیت رہی۔ اور اسلام کے رونما ہونے کے بعد بھی اس کا سلسلہ جاری رہا۔ ان دونوں زمانوں میں برابر عیسائی، مسلمانوں کو یعنی عربوں کو اپنے ذہن و دماغ کے نتائج سے متاثر کرتے رہے۔

تصوف اور حیات مسیح:

مسلمانوں کے یہاں صوفیوں اور زاہدوں اور عابدوں میں تصوف کا جو اصول کار فرما ہے۔ وہ جس قسم کی ریاضت سے اپنی روحانی تربیت اور ارتقا کے لیے کام لیتے ہیں جس طرح وہ جلوت پر خلوت کو، ہجوم پر تنہائی کو عام زندگی پر گوشہ نشینی اور غزلت گزینی کو ترجیح دیتے ہیں ان سب چیزوں کا اگر حیات مسیح سے موازنہ کیا جائے تو

معلوم ہوگا کہ یہ تمام باتیں یا کم از کم انکا اکثر و بیشتر حصہ مسیحی زندگی سے ماخوذ و مستعار ہے۔ وہی اصل ہے۔ اور باقی تمام شاخیں فروغ ہیں۔ صرف یہی نہیں عیسائیوں کے راہبوں اور قیسیوں کے اساس، طرز معاشرت، عام عادات و خصائل۔ اصول زندگی، احوال و کوائف کو اگر بغور دیکھا جائے تو صاف معلوم ہوگا کہ ان چیزوں سے بھی مسلمان صوفی متاثر ہوئے ہیں۔ وان کریر، گولڈزیہر، نولڈیکی، نکلسن اور اوری اس تعلق سے ہم خیال ہیں کہ اسلام کی حیات روحیہ نصرانی رہبانیت اور تصوف کی بنیاد پر قائم ہے۔ (تاریخ تصوف اسلام: از حضرت معروف کرخی)

### یونانی تصوف:

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یونان اپنے علم و دانش اور فلسفہ کے لحاظ سے بہت بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ دنیا کی دانش و بینش نیز خیالات اور افکار پر یونان کے علوم اور فلسفہ تصوف نے بہت گہرا اثر ڈالا ہے۔ لیکن یہ سب باتیں تسلیم کر لینے کے بعد بھی یہ باور نہیں کیا جاسکتا ہے کہ اسلام اپنے نظام تصوف و روحانیت میں یونان کا پیرو ہے۔ یونانی ثقافت وہ ثقافت تھی جو مشرقی عقول و نفوس پر حاوی ہو گئی تھی۔ اس کی تاریخ سکندر کی فتوحات کے وقت سے شروع ہوتی ہے اور یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رہا جب تک مسلمان خود اپنی ثقافت کے ساتھ مشرق و مشرق بعید تک نہ پھیل گئے۔ مسلمانوں نے اگرچہ اپنی تہذیب سے عالم انسانیت کو متاثر کیا لیکن انہوں نے دوسروں کی مناسب اور معقول باتوں کو قبول کرنے میں کبھی تامل سے کام نہیں لیا۔

### تصوف سے متعلق ارباب مشرق کے خیالات:

اسلامی تصوف کے بارے میں مستشرقین اور مغرب کے ارباب علم کے خیالات اور نقطہ نظر کے مطالعے سے ثابت ہوتا ہے کہ انہوں نے اس موضوع کو اس

کے حقیقی سیاق و سباق اور تاریخی پس منظر میں سمجھنے کی کوشش نہیں کی اور اپنے مخصوص تعصب یا اسلامی عقائد کی روح سے نا آشنا ہونے کے باعث غلط فہمی میں مبتلا ہوئے ہیں۔ اس غلط فہمی کے اثرات سے وہ اہل علم بھی محفوظ نہ رہ سکے جن کی زاد بوم نہ صرف مشرق ہے بلکہ وہ طبعاً اور مزاجاً بھی مشرقی ذہن و فکر کے حامل ہیں اور اسلامی تصوف کی جملہ خصوصیات اور اس کے مختلف عناصر کے فہم کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

ڈاکٹر قاسم غنی ایران کے ایک فاضل محقق ہیں انہوں نے اپنی قابل قدر تصنیف ”بحث در آثار و افکار و احوال حافظ“ کے سلسلے میں ایک جلد تصوف اسلام کی تاریخ کے موضوع پر تحریر فرمائی ہے۔ ڈاکٹر صاحب تصوف کے باب میں تحریر کرتے ہیں۔

حالاتی خواہیم ہمیں بعد از ہمہ این مقدمہ تصوف را چگونہ  
باید تعریف کرد ہر گاہ تعریف تصوف غیر ممکن نباشد لا اقل  
بسیار مشکل است۔ زیرا تصوف ہیچ وقت نظراً و عملاً  
طریقہ منظم و محدود معینی نبودہ بکہ در ہر عہدی مفہوم  
مخصوصی داشته است۔

ترجمہ:

اس امر کے بعد اب ہم تجزیہ کریں گے کہ تصوف کی  
تعریف کیا ہونی چاہئے۔ یوں تو تصوف کی تعریف  
ناممکن نہیں ہے لیکن فی الواقعہ بہت مشکل ہے، کیوں کہ  
کسی زمانے میں بھی تصوف نظری یا عملی طور پر ایک منظم  
محدود یا معین طور حیات نہیں رہا ہے بلکہ ہر عہد میں اس  
کا ایک خاص مفہوم تھا۔



(تصوف اور سریت از پروفیسر لطیف

اللہ، ص ۹۸)

برائے آہائیکہ خواستہ اند تعریفی از تصوف بکنند صادق  
است و تصوف امری است درونی و از مقولہ احساسات  
شخصی ہر کسی آں چیز را تصوف می دانند کہ خود احساس کرده  
است و با یک تعریف عمومی جامع و مانعی کہ مورد قبول  
ہمہ باشد نمی توانیم حقیقت تصوف را وصف کنیم۔

ترجمہ:

مختصر یہ کہ یہ مثل (اندھیری رات میں ہاتھی کی شکل کیا  
معلوم) ایسے ہی حضرات پر صادق آتی ہے جو یہ چاہتے  
ہیں کہ لا حالہ تصوف کی کوئی تعریف بیان کر دیں۔ ورنہ  
اصل بات یہ ہے کہ یہ ایک داخلی احساس ہے۔ ہر شخص  
اپنے داخلی اور ذاتی احساس کی بنا پر اسی کو تصوف خیال  
کرتا ہے جس طرح اس نے محسوس کیا ہے۔ اس اعتبار  
سے ہمارے لیے ممکن نہیں ہے کہ تصوف کی ایسی کوئی  
تعریف بیان کر دیں جو جامع مانع اور سب کے لیے  
قابل قبول ہو۔ (تصوف اور سریت: از پروفیسر لطیف

اللہ، ص ۹۹)

ڈاکٹر قاسم غنی نے اہل مغرب کے اس نقطہ نظر کی بھی ترجمانی کی ہے کہ  
تصوف چوں کہ انفرادی داخلی کیفیت اور شخصی احساس ہے اس لیے ہر صوفی نے اپنے  
داخلی تجربے اور احساس کے مطابق تصوف کی تعریف کی ہے۔ بنا بریں کسی ایک

تعریف کو مسلم نہیں قرار دیا جاسکتا۔ تصوف تو خیر ایک انفرادی کیفیت اور شخصی احساس ہے۔ وہ علوم جو قطعی طور پر داخلی اور شخصی نہیں ہیں ان کی تعریفوں کا بھی یہی حال ہے۔ فلسفہ، سیاسیات اور معاشیات کی کم و بیش اتنی ہی تعریفیں بیان کی گئیں ہیں جتنی صوفیہ نے تصوف کی بیان کی ہیں۔ اس کے باوصف ہر مصنف اور ہر قاری یہ جانتا ہے کہ فلسفہ، سیاسیات، اور معاشیات کیا ہے۔ بعینہ ہر صوفی اس حقیقت سے آشنا ہے کہ تصوف عرفان ذات قرب الہی اور پیروی سنت کا نام ہے۔

سعید نفیسی ایران کے ان فاضل اساتذہ میں سے ہیں جنہوں نے تصوف کے موضوع پر تحقیقی کام کر کے گراں قدر اضافے کیے ہیں ان کی تصنیف ”سرچشمہ تصوف در ایران“ اپنے موضوع کے اعتبار سے نہ صرف مفید بلکہ تحقیقی کارنامہ ہے۔ سعید نفیسی نے مستشرقین کے نقطہ نظر کی تردید کے ساتھ ساتھ ایرانی تصوف سے متعلق اپنے نظریات کو بھی پیش کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

مانع دومی کہ برائی پی بردن کحقیقت تصوف ہست استد  
لالہاواستخناجہای نادرستی ست کہ از صد و پنجاہ سال پیش  
یعنی از روزی کہ خاور شناسی اروپائی در جہاں انتشار  
یافتہ است بی جراں اردپائی کردہ و نتیجہ ناصوابی ازاں  
گرفتہ اند۔ بزرگ ترین اشکالی کہ در پیش پائی محققان  
اروپانیست یک نوع خودخواہی و خویشستن پرستی ست کہ  
در ہر علمی آل را وارد کردہ اند۔

ترجمہ:

حقیقت تصوف کو پوری طرح سمجھنے میں دوسرا مانع وہ غلط  
استدلال اور غلط تجزیے ہیں جو ڈیڑھ سو سال قبل اس

دن سے جاری ہیں جب سے یورپ کی مشرق شناسی کی  
وبا دنیا میں پھیلی۔ بے خبر لوگوں نے اس میں یورپی  
تعصب کا رنگ بھرا اور غلط درغلط نتائج اخذ کیے۔ مغربی  
محققین کو تحقیق کے مرحلے میں جو سب سے بڑی  
دشواری پیش آئی وہ خود پسندی اور خود پرستی کا جذبہ تھا جو  
ہر علم کی تحقیق میں ان کے ہاں کارفرما رہا۔

(تصوف اور سریت: از پروفیسر لطیف اللہ، ص ۱۰۲)

سعید نفیسی نے مستشرقین کے نقطہ نظر کی تردید کے ساتھ ساتھ ایرانی تصوف سے متعلق  
اپنے نظریات کو بھی پیش کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

ایرانیوں لاقلاً در دورہ ساسانی و در آغاز دورہ اسلامی از  
بودا و بودائی کاملاً آگاہ بودہ اند و اس نیز بسیار طبیعت  
زیرا کہ ایران و ہندوستان از روزی کہ دو شعبہ نژاد  
آریائی باہم از دامنہ ہائے تیانشاں یا دامنہ ہائے  
ہندوکش و یا پامیر بسوئے کشور ہائے کہ امروز در آں  
ہستند فردو آمدہ اند، ہموارہ ہم سایہ دیوار بہ دیوار یک دیگر  
بودہ اند و ہرگز رابطہ آنہا بریدہ نشدہ است و ہمیں سبب  
شدہ است کہ اندیشہ آریاییان ہندی و آریاییان ایرانی  
در سراسر دورہ با یک دیگر پیوستگی و نزدیکی کامل داشتہ  
است۔ مہم ترین مراحل نزدیکی آں نخست نفوذ عقائد  
بودائی در افکار پیش از اسلام ایران و سپس رواج اس  
افکار در تصوف یعنی فلسفہ مخصوص بہ آریاییان

ترجمہ:

اہل ایران قطعی طور پر ساسانیوں کے عہد میں اور اسلام کے ابتدائی دور میں بدھ اور بدھ مت سے کامل طور پر آگاہ تھے اور ایسا ہونا بالکل فطری تھا کیوں کہ ایران اور ہندوستان کے باشندے اس زمانے سے قریب کے ہمسایوں کے مانند رہے ہیں، جب آریائی نسل کے دو گروہ تیانشاں یا ہندوکش یا پامیر کے دامنوں سے ان ملکوں میں جہاں اب وہ آباد ہیں داخل ہوئے۔ ان کا یہ رابطہ کبھی منقطع نہیں ہوا ہے اور یہی ایک وجہ ہے کہ ہندی اور ایرانی آریاؤں کے افکار ہر زمانے میں ایک دوسرے سے پیوست اور بہت زیادہ قریب رہے ہیں۔ اس قربت کے اہم ترین مرحلوں میں پہلا مرحلہ یہ تھا کہ قبل اسلام ایرانی افکار میں بدھ مت کے عقائد کا نفوذ ہوا اور بعد میں یہی فکر تصوف میں رائج ہو گئی۔ گویا یہ ایشیائی آریاؤں کا مخصوص فلسفہ ہے۔

(تصوف اور سیریت: از لطیف اللہ، ص ۱۰۳)

اس ضمن میں سید علی عباس جلال پوری اپنی تصنیف ”اقبال کا علم کلام“ میں ایک جگہ تحریر فرماتے ہیں:

مسلمانوں کے تصوف و عرفان پر بالخصوص نوفلاطونی تعلیمات کے اثرات بہت دور رس ہوئے۔ بایزید

بسطامی پہلے صاحب حال صوفی کہے جاسکتے ہیں۔ فانی اللہ کا نظریہ بھی سب سے پہلے انہوں نے پیش کیا تھا۔ جنید بغدادی نے فلاطینوس کی پیروی میں ذات احد کو حسن ازل اور محبوب اول کا خطاب دیا اور عشق حقیقی کو تصوف سلوک کی بنیاد قرار دیا۔ حلاج کے یہاں اوتار کا زرتشتی تصور نمایاں ہے لیکن اس کا یہ عقیدہ کہ انسانی روح میں روح کل جلوہ پیرا ہے۔ فلاطینوس سے ہی ماخوذ ہے۔ شیخ اکبر ابن عربی نے نظریہ وحدت الوجود اور فصل و جذب فلاطینوس ہی سے اخذ کیا ہے۔ فلاطینوس کا خیال تھا کہ ذات احد کائنات سے بے تعلق اور ماورا بھی ہے اور کائنات میں جاری و ساری بھی ابن عربی بھی ماورائیت اور سریان، دونوں کے قائل تھے۔ انہوں نے افلاطون کا God فلاطینوس کا احد اور اسلام کا اللہ ایک ہی معنوں میں استعمال کیے ہیں۔

(تصوف اور سریت: از پروفیسر لطیف اللہ، ص ۱۱۳)

پروفیسر سید صفی حیدر دانش نے ”تصوف اور اردو شاعری“ کے نام سے اس موضوع پر ایک مستقل تصنیف تحریر فرمائی ہے۔ پروفیسر موصوف تحریر فرماتے ہیں: صوفیہ کی فطرت میں جوہر تصوف موجود تھا۔ اس لیے خود رونما ہوا۔ ان کے زیادہ مشاغل اور اعتقادات خالص اسلامی ہیں۔ لیکن چوں کہ ان کو متعین اور شعوری طور پر قرآن و حدیث سے اخذ نہیں کیا گیا اس لیے یہ

نظر یہ بھی بطور کئی قابل قبول نہیں۔

(تصوف اور سیریت: از پروفیسر لطیف اللہ، ص ۱۱۱)

جناب میکش اکبر آبادی نے اپنی تصنیف ”نقد اقبال“ میں مسٹری جے دیپ اور مسٹر تھلی کے حوالوں سے فلاطینوس اور نو فلاطینیوں کے بارے میں تحریر کیا ہے۔

۱۔ روح انسانی روح کائناتی کا ایک حصہ ہے۔ اگر وہ جسمانی زندگی سے متعلق رہتی ہے تو موت کے بعد روح کسی دوسرے انسانی حیوانی یا نباتی جسم سے متعلق رہتی ہے۔

۲۔ نظریاتی زندگی عملی زندگی سے بلند ہے۔

۳۔ خدا تمام کائنات کا منبع اور مرجع ہے وہ ماوراء ہے

اس لیے ہم اس کی جو صفت بھی بیان کریں گے وہ اس سے محدود ہو جائے گا۔ اس لیے ہم اس کو حسن مطلق یا غیر محض بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ یہ سب صفات محدود ہیں اور کسی نہ کسی کمی کا اظہار کرتے ہیں۔ دنیا خدا سے ہے لیکن اس نے دنیا کو تخلیق نہیں کیا۔ کیوں کہ تخلیق کا فعل شعور اور ارادے کی طرف اور خدا کو محدود کرنے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

(تصوف اور سیریت: از پروفیسر لطیف اللہ، ص ۱۱۵)

صوفیہ کی جملہ اصطلاحات فنا و بقا، فصل و جذب، قبض و بسط وقت و حال اور جمع و تفرقہ اسی آرزو اور تمنا کے مختلف پہلو اور اس راہ کے حصول میں جو عمل جاری رہتا ہے اسی کے مختلف عوامل۔ حضرت ابوالحسن نوری کا قول ہے۔

صوفیاں آں قوم اند کہ جان ایشاں از کدورت بشریت  
آزاد گشته است و از آفت نفس صافی شده و از هوا خلاص  
یافتہ تا در صف اول و درجہ اعلیٰ با حق بیار امیدہ اند و از  
غیر امیدہ

ترجمہ:

صوفیہ ایسی جماعت ہیں کہ ان کی جانیں بشری کدورت  
سے مبرا ہو گئی ہیں۔ نفس کی آفتوں سے محفوظ ہو چکی ہیں  
اور ہوا و ہوس سے چھٹکارا حاصل کر چکی ہیں۔ سب سے  
آگے اور اعلیٰ منزل میں حق تعالیٰ کے ساتھ امن میں  
ہیں اور غیر اللہ کے خیال سے دور ہیں۔

تصوف نے رسوم است و نہ علوم لیکن اخلاقی است یعنی  
اگر رسم بودی بجا ہدہ بدست آمدی و اگر علم بودی بہ تعلیم  
حاصل شدی بلکہ اخلاقی است کہ تخلقوا باخلاق اللہ۔

ترجمہ:

تصوف نہ رسم ہے نہ علم بلکہ سراسر اخلاق ہے۔ یعنی اگر  
لگا بندھا طریقہ ہوتا کوشش سے حاصل ہو جاتا۔ اگر علم  
ہوتا پڑھنے سے حاصل ہو جاتا۔ یہ تو اخلاق ہے کہ اپنے  
میں اخلاق الہی پیدا کرو۔

(تصوف اور سیرت: از پروفیسر لطیف اللہ، ص ۱۱۷)

وحدت الوجود:

دنیا میں وحدت الوجود کا سب سے قدیم سرچشمہ ہندوستان ہے۔ عام فہم

الفاظ میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ کائنات میں کوئی شے اپنا وجود نہیں رکھتی جو کچھ نظر آتا ہے سب خدا ہی ہے۔ یعنی خدا ہر شے ہے اور ہر شے خدا ہے ابن عربی تاریخ تصوف میں ایک اہم مقام رکھتے ہیں۔ کیوں کہ ان کا وضع کردہ یہ عقیدہ تصوف کی روح سمجھا جاتا ہے اور قطع نظر ان کے جو اسے اعلانیہ اختیار کرتے ہیں۔ جو اس سے بظاہر اختلاف کرتے ہیں وہ بھی کسی نہ کسی شکل میں اس سے متاثر نظر آتے ہیں۔ اس نظریے کی وضاحت سب سے پہلے اوپنشیڈوں میں کی گئی ہے اور ایک ایسے مذہبی فلسفے کی بنیاد ڈالی گئی ہے جو مختلف مذاہب کو اپنے اندر جذب کر کے آگے بڑھنا چاہتا ہے۔ چنانچہ ہندوستان میں بعض ایسی مذہبی تحریکیں جو ہندوؤں اور مسلمانوں کو فکری اعتبار سے قریب تر لانے کے لئے وجود میں آئی ہیں۔ اسی فلسفے کے سہارے آگے بڑھیں ہیں۔ ڈاکٹر ادھا کرشنن لکھتے ہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ اوپنشیڈوں نے فکر و نظر کی دنیا میں ان خداؤں کی سلطانی برہم کر دی تھی لیکن عمل کی زندگی میں انہیں نہیں چھیڑا گیا وہ بدستور اپنی خدائی مسندوں پر جھے رہے۔

(انڈین فلاسفی، جلد اول، ص ۲۵۳)

اس فلسفے کو ہمہ اوست بھی کہا جاتا ہے ظاہر ہے کہ جب سب خدا ہی ہے تو پھر مختلف اشیا مختلف عقائد مختلف افراد میں تفریق و تمیز کا تصور ہی غلط ہے۔ رام بھی وہی ہے رحیم بھی وہی۔ یہ تفریق کس طرح مٹ جاتی ہے اس کے لئے ابن عربی کا ایک قول پیش کر دینا کافی ہوگا۔ وہ لکھتے ہیں:

پس فرعون کو ایک طرح سے حق تھا کہ کہے۔ اَنَّا رَبُّكُمْ  
الاعلیٰ کیوں کہ فرعون ذات حق سے جدا نہ تھا۔



اگرچہ اس کی صورت فرعون کی سی تھی۔

اس نظریہ کو پھیلانے میں ابن عربی کا نام سرفہرست آتا ہے لیکن جس شخصیت نے ان نظریات کو عین اسلام قرار دے کر امت کے خون کے ذرات تک میں تحلیل کر دیا انہیں مولانا روم کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ ابن عربی نے نظریہ وحدت الوجود کو فلسفیانہ رنگ میں پیش کیا ان کا انداز بیان اس قدر دقیق، پیچیدہ ہے کہ ان کے پیش کردہ نکات کا اکثر و بیشتر مفہوم سمجھ میں نہیں آتا۔ اس بنا پر ان کا نظریہ مفکرین کے طبقہ تک میں محصور ہو کر رہ گیا۔

لیکن مولانا روم نے اسے شعر کی زبان میں ایسے عام فہم دلکش اور افسانوی انداز میں پیش کیا کہ اس کا ایک ایک لفظ زبان زدِ خلاق ہو گیا۔

### وحدت الشہود:

ابن عربی کے عقیدہ وحدت الوجود کے مقابل شیخ علاء الدین صمنانی نے وحدت الشہود کا عقیدہ وضع کیا۔ ہندوستان میں اس کی شہرت مجدد الف ثانی امام سرہندی کے ذریعہ عام ہوئی اسے ہمہ اوست کے بجائے ہمہ از اوست کا نظریہ کہا جاتا ہے۔ وحدت الوجود سے مراد یہ ہے کہ کائنات میں کوئی شے اپنا وجود نہیں رکھتی۔ جو کچھ عام محسوس میں ہے سب خدا ہی ہے۔ حتیٰ کہ انسان بھی خدا ہی ہے۔ اس کے برعکس وحدت الشہود کی رو سے کہا جاتا ہے کہ

کائنات خود خدا تو نہیں لیکن اس کا سایہ ہے۔

اس سے واضح ہے کہ یہ نظریہ کہ کائنات اپنا الگ وجود نہیں رکھتی وحدت الوجود اور وحدت الشہود دونوں میں مشترک ہے۔ وحدت الوجود کی رو سے کائنات خود خدا ہے اور وحدت الشہود کے مطابق خدا کا سایہ۔ جہاں تک انسان کا تعلق ہے اس کی روح روح خداوندی کا جزو تو نہیں لیکن انسان کشف و وجدان کے ذریعے ایسی بلندیوں تک

پہنچ جاتا ہے جہاں اس کی ذات، ذات خداوندی میں مدغم ہو جاتی ہے اسے فنا فی اللہ۔ باقی باللہ کی اصطلاح سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

### صوفیہ کا پہلا طبقہ:

صوفیہ کے اس پہلے طبقے کا زمانہ ۶۶۱ء سے ۸۵۰ء تک مقرر کیا گیا ہے۔ اس میں حضرت اویس قرنی، حضرت حسن بصری، حضرت مالک دینار، حضرت محمد واسع، حضرت حبیب عجمی، حضرت خواجہ فضیل بن عباس، حضرت ابراہیم ادہم وغیرہ شامل ہیں۔ اس دور کے صوفیہ پر خشیت خداوندی کا بڑا غلبہ تھا اور اس بنا پر وہ توبہ پر بہت زور دیتے تھے۔ ان کی پوری زندگی سے توبہ و استغفار کی کیفیت ظاہر ہوتی تھی۔ ان بزرگوں نے اپنے طرز فکر کو اجتماعی شکل دینے کی کوشش نہیں کی وہ انفرادی طور پر عبادت و ریاضت میں مشغول رہتے تھے۔ اس دور کے صوفیہ نے اپنے خیالات کا اظہار تصانیف میں بہت کم کیا ہے۔ صرف شیخ عبداللہ بن مبارک اور حضرت ثقیان ثوری نے کچھ کتابیں بھی تصنیف کی تھیں۔ اس دور کے صوفیہ نے اپنے آپ کو حکومت سے الگ کر لیا تھا۔ وہ سرکاری ملازمتوں کو برا سمجھتے تھے۔ اس دور کے حکمرانوں سے ملنے میں پرہیز کرتے تھے اور اکثر موقع بہ موقع ان پر تنقید کرتے تھے۔

### صوفیہ کا دوسرا طبقہ:

صوفیہ کرام کا یہ طبقہ اسلامی تاریخ کے اہم دور سے تعلق رکھتا ہے۔ یونانی علوم و فلسفہ جب مسلمانوں میں رائج ہوا تو مسلمانوں میں عقلیت کا ایک زبردست سیلاب آیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کے نظریات میں تبدیلی آنے لگی۔ اس عقلیت کے اثرات نے مسلمانوں کی دینی زندگی کے کسی گوشہ کو نہیں بخشا۔ ذات و صفات خداوندی، خلق قرآن، دوزخ، جنت، معجزات، معراج غرض ہر مسئلہ عقل کی کسوٹی پر پرکھا گیا۔ آیات قرآنی کی ایسی تاویلات کی گئیں جن سے یونانی فلسفے کی

تائید ہو سکے۔ صوفیہ کا وہ طبقہ جو ان حالات میں پیدا ہوا تھا وہ عقلیت سے بیزار تھا۔ اس دور کے صوفیہ نے عقلیت کے خلاف آواز اٹھائی اور عشق پر زور دیا کہ عقلیت کے مسموم اثرات کو عشق ہی دور کر سکتا ہے۔ چنانچہ ان بزرگوں نے عشق سے عقلیت کا مقابلہ کیا اور بتایا کہ عشق ہی سے منزل مقصود کا پتہ چل سکتا ہے۔

ڈاکٹر خلیق احمد نظامی نے اس دور کے مخصوص حالات اور صوفیہ کے رد عمل کے سلسلے میں تفصیل سے بحث کی ہے۔ یہاں چند اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں۔

عقلیت کا جو سیلاب مامون کے دربار سے نکلا تھا مسلمانوں کی زندگی میں لامرکزیت پیدا کرنے کا باعث بن گیا۔ اعتقاد کی ساری بنیادیں ہل گئیں اور ملت کی ذہنی زندگی میں انتشار پیدا ہو گیا۔

عقلیت کے ساتھ ساتھ وضعیت کا طوفان آنا بھی ناگزیر تھا۔ اس کی وضعیت کا سب سے بڑا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مذہب کی آواز دل تک نہیں پہنچتی اور جب دل ہی متاثر نہ ہو تو مذہب کی حقیقی روح سے آشنا ہونا ناممکن ہے۔

اس دور کے صوفیہ نے فلسفہ کی پیدا کی ہوئی ذہنی لامرکزیت کو قلبی کیفیات کے ذریعے دور کرنے کی کوشش کی۔ ان کی کوشش یہ تھی کہ دل کو اگر ایک مرکز پر لگا دیا جائے تو ذہن کی الجھنیں خود بخود دور ہو جائیں گی۔ حضرت معروف کرنی نے استغراق پر زور دیا۔ حضرت سرری سقطی نے توحید کا نظریہ پیش کیا جس نے

بعد کو وحدت الوجود کی شکل اختیار کی۔ حضرت ذوالنون  
 مصری نے اپنی تصانیف میں حال و مقام پر بحث کی۔  
 اگر بغور دیکھا جائے کہ ان نظریات نے عملی طور پر  
 مسلمانوں کے ذہن پر کیا اثر ڈالا تو معلوم ہوگا کہ ان  
 کے ذریعے عقلیت کے پیدا کیے ہوئے ذہنی ہیجان کو  
 دور کرنے اور اس کے بنائے ہوئے سانچوں کو توڑنے  
 کا سامان مہیا ہو گیا۔ (تاریخ مشائخ چشت: از خلیق  
 احمد نظامی)

### صوفیہ کا تیسرا طبقہ:

صوفیہ کا تیسرا طبقہ دسویں صدی عیسوی سے متعلق ہے۔ صوفیوں کے اس  
 طبقے نے مذہب کی حقیقی روح کو پیدا کرنے۔ باطن کی اصلاح اور اخلاق کی درستگی کی  
 طرف خاص توجہ کی۔ دسویں صدی عیسویں کے صوفیہ میں شیخ ابوسعید ابن العربی، شیخ  
 ابو محمد اخلوی، شیخ ابوطالب مکی، شیخ ابوبکر، یہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان بزرگوں  
 نے زبان اور قلم سے صحیح مذہبی روح کو بیدار کرنے کی کوشش کی اور اصلاح باطن پر  
 خاص توجہ دی۔ اس زمانہ میں ایک کوشش یہ بھی کی گئی کہ تصوف کو شریعت اسلامی کے  
 مطابق ثابت کیا جائے۔ شیخ ابوطالب مکی اور شیخ ابوبکر صاحب شرع تھے۔ شیخ ابوطالب  
 قرآن و حدیث پر بڑی گہری نظر رکھتے تھے۔ قوت القلوب میں انہوں نے یہ ثابت  
 کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف حقیقتاً قرآن و حدیث کی پیداوار ہے۔ اس دور میں  
 تصوف کی جو سب سے اہم کتاب لکھی گئی وہ شیخ ابونصر سراج کی کتاب اللمع ہے۔ اس  
 میں تصوف کے بنیادی تصورات اور علم پر بڑی خوبی سے بحث کی گئی ہے۔ اس دور کے  
 صوفیہ نے نظم و نثر میں ایسے شاہکار تخلیق کیے جن کی گونج چار دہائیوں تک عالم میں پھیلی اور

آج بھی صدیاں گزر جانے کے باوجود اپنی جاذبیت، خوش بیانی، گہری معنویت، سادہ اظہار اور فکر انگیزی کے سبب دنیائے علم و عرفان میں اہم حیثیت رکھتی ہیں۔ اور اہل نظر میں ان کی مقبولیت کا آج بھی وہی عالم ہے جس کے لیے کہا گیا ہے۔

کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا ایں جاست۔  
تصوف کے سلاسل

چشتیہ سلسلہ:

چشت خراسان کا ایک بہت ہی مشہور و معروف شہر ہے۔ وہاں کچھ بزرگوں نے ذہنی اور روحانی اصلاح و تربیت کا بڑا مرکز قائم کیا۔ اور اسے کافی مقبولیت ملی اور وہ اس مقام کی نسبت سے چشتیہ سلسلہ کہلانے لگا۔

حضرت خواجہ ابواسحاق شامی پہلے بزرگ ہیں جن کے نام کے ساتھ چشتی لکھا ہوا ملتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت خواجہ ابواسحاق شامی شام کے رہنے والے تھے اور وہ اپنے وطن سے ہجرت کر کے بغداد آئے۔ دیگر روحانی سلسلوں کی طرح چشتیہ سلسلہ بھی حضرت علیؑ سے شروع ہوتا ہے۔ چشتیہ سلسلے کی ایک اور خصوصیت بھی ہے اور وہ نفسیاتی بصیرت کی اعلیٰ استعداد ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ جس طرح سہروردیہ اور نقشبندیہ سلاسل میں سلوک کا ایک معین نصاب ہے۔ سلسلہ چشتیہ میں کوئی معین نصاب نہیں ہے۔ بلکہ یہاں انفرادی طریق علاج سے اصلاح و تربیت کا کام انجام دیا جاتا ہے۔ البتہ جہاں تک محرک کا تعلق ہے اس سلسلے میں عشق الہی کو سلوک کا محرک بنایا جاتا ہے۔

عشق اول عشق آخر عشق کل

عشق بادہ عشق ساغر عشق مل

سلسلہ چشتیہ میں آتش عشق ہی سارے رذائل کو راکھ کر دیتی ہے بلکہ کل ماسوی اللہ کو

جلا کر رکھ کر دیتی ہے اور مطلوب حقیقی تک برق رفتاری سے رسائی عطا کرتی ہے۔  
ہندوستان میں چشتیہ سلسلہ کی ابتداء:

ہندوستان میں چشتیہ سلسلہ کو جاری کرنے کا شرف سب سے پہلے خواجہ معین الدین چشتی کو حاصل ہے انہوں نے اجمیر کو اپنا مقام بنایا اور وہیں سے تبلیغ و اشاعت کا کام شروع کیا۔ اجمیر کے علاوہ خواجہ نے بدایوں، قنوج، ناگور، اور بہار کے بعض شہروں میں اپنی خانقاہ بنائی تھی۔ خواجہ معین الدین چشتی نے ہندوستان کے اس برے ماحول میں تبلیغ کی جس ماحول میں چھوت چھات کا رواج عروج پر تھا۔ اس برے ماحول میں آپ نے نظریہ توحید کو پیش کیا یہ ایک زبردست دینی اور سماجی انقلاب کا اعلان تھا۔ آپ نے زندگی بہت ہی سادگی سے گزاری۔ آپ ہندوستان کے اتنے بڑے انقلاب کے بانی تھے مگر آپ کی زندگی اتنی سادی تھی کہ آپ ایک چھوٹی سی جھونپڑی اور ایک پھٹی ہوئی دھوتی میں زندگی گزارتے تھے۔

مشہور مشائخ کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

- ۱۔ حضرت علی ابن ابی طالب
- ۲۔ حضرت خواجہ حسن بصری
- ۳۔ حضرت خواجہ ابی الفضل عبدالواحد بن زید
- ۴۔ حضرت خواجہ ابی الفیض فضیل ابن عباس
- ۵۔ حضرت خواجہ ابراہیم ادہم <sup>لبلیغی</sup>
- ۶۔ حضرت خواجہ سدید الدین حدیفتہ المرثی
- ۷۔ حضرت خواجہ امین الدین ابی ہبیرۃ البصری
- ۸۔ حضرت خواجہ ابی یوسف چشتی
- ۹۔ حضرت خواجہ عثمانی ہرونی

۱۰۔ حضرت خواجہ معین الدین حسن سہری

سلسلہ سہروردیہ:

حضرت شیخ شہاب الدین ابو حصص عمر بن عبد اللہ ایران کے صوبہ جبال میں بمقام سہرورد پیدا ہوئے اور آپ سہروردیہ سلسلے کے بانی کہلائے۔ دیگر سلاسل کے مانند سلسلہ سہروردیہ میں بھی ذکر پر زیادہ توجہ ہے۔ یہاں اذکار میں ذکر قلبی خاص اہمیت کا حامل ہے۔ تجلیات سہروردیہ کے مصنف محمد عبدالستلام سہروردی نے ابوالفیض سید قلندر علی سہروردی کی تصنیف ”الفقر فخری“ کے حوالے سے تحریر کیا ہے۔

ذکر قلبی ایک بڑی نعمت ہے اور بڑی عظمت و شرف کی چیز ہے۔ اس کی بسم اللہ یوں ہوتی ہے کہ قلب میں جب نسبت منتقل ہوتی ہے تو اس میں ایک حرکت پیدا ہو جاتی ہے لیکن کبھی کبھی یہ حرکت بھی اس حرکت کا مقابلہ نہیں کر سکتی جو نسبت منتقل ہو جانے کے بعد پیر کامل کی توجہ اور نگاہ سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ ایک لازمی امر ہے کہ ہر طالب و مرید کے قلب کو ذاکر کر کے اس کے اندر حرکت پیدا کر دی جائے۔ گویا یہ اس سلسلہ عالیہ سہروردیہ کی اساس و بسم اللہ ہے جو بہت بڑا عطیہ خداوندی ہے۔

(الفقر فخری: از ابوالفیض سید قلندر علی، ص ۱۱۶)

سلسلہ سہروردیہ کی نسبت سے متعلق نور میاں صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تحریر فرمایا ہے:

بزرگان سہروردیہ میں نسبت عثمانی کا ظہور ہے۔ لہذا اس

طریقے میں عبادات اور تعمیر اوقات کی طرف بڑا

التفات ہے کیوں کہ حضرت عثمان میں کمال اقرابت بسبب وظائف طاعات کے بہت ہے۔ اور نسبت آپ کی نوحی تھی اور حضرت نوح علیہ السلام کی دعوت کو قبول کم ہوا اور امت نے ایذا پہنچائی تھی۔ حضرت عثمان بھی مظلوم شہید ہوئے۔ اور طریقہ سہروردیہ کا رواج بھی بہت کم ہے۔

(الفقر فخری: از ابوالفیض سید قلندر علی، ص ۱۱۸)

ان تفصیلات کا خلاصہ یہ ہے کہ نسبت عثمانی کا ظہور، ذکر قلبی توبہ اور معین اسباق کی تعلیم سلسلہ سہروردیہ کا اختصاص ہے۔  
سلسلہ شاذلیہ:

یہ سلسلہ بھی تصوف کے معروف سلاسل میں ہے۔ اس سلسلے نے زیادہ تر مصر، مغرب اور بلاد عثمانی میں اثر و نفوذ حاصل کیا۔ اس کی نسبت حضرت ابوالحسن علی بن عبداللہ الجبار الشریف الزرولی رحمۃ اللہ علیہ سے ہے۔ طریقہ شاذلیہ کا مقصود بھی اللہ کی رضا کا حاصل ہو جانا ہی ہے۔ اس سلسلے میں حصول مقصد کا وہی طریقہ ہے جو دوسرے سلاسل میں کسی قدر فرق کے ساتھ رائج ہے۔

سلسلہ نقشبندیہ:

اس سلسلے کی نسبت حضرت خواجہ سید بہاء الدین نقشبند سے ہے۔ برصغیر میں سلسلہ نقشبند کو حضرت مجدد الف ثانی کی ذات گرامی سے فروغ حاصل ہوا۔ اس سلسلے کے بزرگ ہند میں پہنچے اور اپنے مرکز قائم کیے۔ سلاطین مغلیہ اکبر اور جہاں گیر کے عہد میں حضرت مجدد الف ثانی نے جس بے مثال استقامت فی الدین کا مظاہرہ فرمایا وہ اسلامیان پاک و ہند کی تاریخ میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ طریقہ نقشبندیہ میں ذکر قلبی، ذکر لسانی پر زور دیا جاتا ہے۔ حضرت نور میاں صاحب رحمۃ اللہ



علیہ نسبت نقشبندیہ کے بارے میں فرماتے ہیں:

بزرگان نقشبندیہ میں نسبت صدیقی کا ظہور ہے۔ لہذا یہ طریقہ اقرب الطریق اور سہل الوصول بہت ہے کہ معاملات صدیقی شاہد اس معنی کے ہیں اور نسبت صدیقی اکبر کی ابراہیمی تھی اور ضمنیت کبریٰ حاصل تھی کہ (الفقر فخری: از ابوالفیض سید قلندر علی)

سلسلہ قادریہ:

سلسلہ قادریہ کے بانی حضرت محی الدین ابو محمد عبدالقادر گیلانی قدس سرہ ہیں۔ آپ کی ولادت ۴۷۱ھ میں ہوئی۔ فقہ میں آپ حنبلی مسلک کے پیرو تھے۔ سلسلہ قادریہ میں رضائے الہی کی طلب کے لیے ذکر پر زیادہ توجہ دی جاتی ہے۔ یہ ذکر بالقلب بھی ہوتا ہے اور باللسان بھی۔ اسی کو ذکر قلبی اور ذکر لسانی بھی کہتے ہیں۔ نسبت فاروقی کا ظہور اور ذکر پر توجہ سلسلہ قادریہ کے اختصاصات ہیں۔

تاریخ تصوف کے تیسرے دور میں جس کا اختتام آٹھویں صدی ہجری میں ہوتا ہے کچھ اور سلسلے بھی قائم ہوئے جن کی تفصیل یہ ہے۔

۱۔ سلسلہ رفاعیہ:

حضرت ابوالعباس احمد بن علی سے منسوب ہے۔

۲۔ سلسلہ بدویہ:

حضرت سیدی احمد البدوی سے منسوب ہے۔

۳۔ سلسلہ کبریٰ:

حضرت نجم الدین کبریٰ سے منسوب ہے۔

۴۔ سلسلہ شطاریہ:

حضرت عبداللہ شطار سے منسوب ہے۔

۵۔ سلسلہ مولویہ:

حضرت مولانا جلال الدین رومی سے منسوب ہے۔

اس سلسلہ میں ایک خاص امر کی جانب اشارہ ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ سلاسل تصوف خواہ کسی مسلک یا علاقے میں قائم ہوئے ہوں سب متحد الاصل ہیں اور سب کا مقصود ذات حق سبحانہ تعالیٰ اور اس کی رضا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام سلاسل سے نسبت رکھنے والے بزرگ ایک دوسرے کی تصدیق کرتے ہیں اور ان کی بلندی درجات اور تعلیمات کے حق ہونے کے معترف ہیں۔

آنحضرت کا تصوف:

آنحضرت نے جس تصوف کی تعلیم دی وہ خالص تھا۔ آپ نے تصفیہ نفس پر زور دیا۔ ریاضت کے اصول اور آئین مقرر کیے۔ تفکر اور عبادت کے آداب سکھائے۔ اسی اصول پر اسلام کی حیات روحیہ کا آغاز ہوا۔ اسلام نے ایک خدا کی طرف قلوب کو متوجہ کیا۔ حضور اکرم کی حیات طیبہ کو امت محمدیہ کے لئے ہی نہیں پوری نوع انسانی کے لیے اسوۂ حسنہ قرار دیا گیا۔ قرآن کریم میں حضور کی روحانی قوتوں کا کوئی ذکر نہیں، اخلاق و کردار کی بلندی کا ذکر آیا ہے اور اسی کو نوع انسانی کے لیے اسوۂ حسنہ قرار دیا ہے۔ ہمارے یہاں نبی کے متعلق عام طور پر یہ تصور ہے کہ وہ ایک واعظ اور مبلغ ہوتا تھا جو لوگوں کو اچھے کاموں کی تلقین اور نصیحت کرتا اور برے کاموں سے منع کرتا تھا۔ اس وعظ و نصیحت کے بعد اس کا فریضہ ختم ہو جاتا تھا۔ یہ تصور نبوت اور رسالت کے قرآنی تصور کے یکسر خلاف ہے۔ قرآن مجید کی رو سے انبیاء کرام کی شخصیتیں انقلابی ہوتی تھیں۔ جنکا فریضہ حیات یہ ہوتا تھا کہ انسانوں کے خود ساختہ

نظام ہائے حیات کو مٹا کر اس نظام کو نافذ کریں جو اقدار خداوندی کے مطابق متشکل ہو۔

علامہ اقبال نے نبی کے اس منصب کو نہایت بصیرت افروز الفاظ میں بیان کیا ہے۔ وہ اپنے خطبات تشکیل جدید کے پانچویں خطبہ کا آغاز اس طرح کرتے ہیں:

محمد عربی فلک الافلاک کی بلندیوں پر پہنچ کر واپس تشریف لے آئے۔ خدا شاہد ہے کہ اگر میں اس مقام پر پہنچ جاتا تو کبھی واپس نہ آتا۔ یہ الفاظ ایک بہت بڑے مسلمان صوفی بزرگ حضرت عبدالقدوس گنگوہی کے ہیں۔ تصوف کے لٹریچر میں ان جیسے الفاظ کا ملنا غالباً مشکل ہے جو ایک فقرہ کے اندر شعور نبوت اور تصوف کے اس قدر لطیف نفسیاتی فرق کو اس طرح واضح کر دیں۔ ایک صوفی اپنے انفرادی تجربہ کی تگردگاہ سے واپس آنا نہیں چاہتا۔ اور جب واپس آتا بھی ہے تو اس کی یہ مراجعت نوع انسانی کے لیے کچھ معنی نہیں رکھتی۔ اس کے برعکس ایک نبی کی مراجعت تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ آتا ہے کہ زمانے کے طوفان پر تسلط پا کر تاریخ کی قوتوں کو اپنے قابو میں لے آئے۔ اور اس طرح مقاصد کی ایک نئی دنیا تعمیر کر دے۔ ایک صوفی کے لیے اس کے انفرادی تجربہ کی تگردگاہ آخری مقام ہوتی ہے۔ لیکن ایک رسول کے دل میں اس سے زلزلہ انگیز نفسی

قوتیں بیدار ہو جاتی ہیں جنکا مقصد یہ ہوتا ہے کہ تمام

دنیاے انسانیت میں ایک انقلاب پیدا کر دیں۔ یہ

آرزو کہ جو کچھ اس کی آنکھ نے دیکھا ہے وہ ایک جیتی

جاگتی دنیا کے پیکر میں متشکل ہو جائے۔ نبی کے دل

میں پیش پیش ہوتی ہے۔ اسی لیے ایک صاحب وحی کے

تجربہ کی قدر و قیمت جانچنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ

دیکھا جائے کہ اس نے انسانیت کو جس قالب میں

ڈھالا ہے وہ کیسا ہے اور اس کے پیغام کی روح سے

جس قسم کی دنیاے ثقافت ابھر کر سامنے آگئی ہے وہ کس

انداز کی ہے۔

(خطبات تشکیل جدید: ص ۱۱۸)

حضرت علی مرتضیٰ کا تصوف:

حضرت علی مرتضیٰ بچپن میں ایمان لائے اور حضور کے ساتھ مشیت کے

آگے سر جھکا یا تو زندگی کے آخری ایام تک اس کے سامنے سجدہ ریز رہے۔ وہ میدان

جنگ میں حیدر کرار تھے لیکن خدا کے حضور زار و زار تھے۔ خشیت الہی کا یہی سرچشمہ تھا

جس سے خلافت راشدہ کی ٹھنڈی اور میٹھی نہر جاری ہوئی تھی اور ایک ایسی حکمرانی و

جہاں بانی وجود میں آئی تھی جس کی نظیر تاریخ نہیں پیش کر سکتی۔ آپ کے مناقب بہت

ہی کثرت سے منقول ہیں۔ حضرت امام احمد بن حنبل کا قول ہے کہ حضرت علی کے

مناقب جتنے منقول ہیں کسی دوسرے صحابی کے اتنے مناقب منقول نہیں۔ غزوہ خیبر

میں نبی اکرم کی زبان مبارک سے جب اللہ اور حب الرسول کا پروانہ ملا۔ جس کی

تقریب یہ ہوئی کہ اس غزوہ میں ایک روز حضور نے ارشاد فرمایا کہ کل کو جھنڈا ایسے شخص

کو ملے گا جو اللہ اور اس کے رسول کو محبوب رکھتا ہے اور اللہ اور رسول بھی اس کو محبوب رکھتے ہیں۔ اس ارشاد کے بعد باوجودیکہ حضرت علی کی آنکھیں آشوب کرتی تھیں پھر بھی حضور نے جھنڈا آپ ہی کو مرحمت فرمایا اور آشوب کے لیے اپنا لعاب مبارک لگا دیا جس سے وہ اچھی ہو گئیں۔ کمیل کہتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ حضرت علی کے ساتھ چلا وہ ایک قبرستان میں پہنچے تو ایک مقبرہ کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا۔ اے مقبرہ والو بوسیدگی والو۔ اے وحشت اور تنہائی والو۔ کیا حال ہے۔ ہماری خبر تو یہ ہے کہ تمہارے مرنے کے بعد اموال آپس میں تقسیم کر لیے گئے۔ اولادیں یتیم ہو گئیں۔ بیویوں نے دوسرے شوہر کر لیے۔ یہ تو ہماری خبر ہے کچھ اپنی بھی کہو اس کے بعد حضرت کمیل کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا۔ اگر ان کو بات چیت کی اجازت ہوتی تو یوں کہتے کہ بہترین توشہ تقویٰ ہے۔ یہ فرما کر خوب روئے اور فرمایا اے کمیل قبر عمل کا صندوق ہے اور موت کے وقت اپنی زندگی کے کیے ہوئے اچھے اور برے اعمال معلوم ہوں گے۔ (عشرہ مبشرہ: از بشیر ساجد)

سیرت و کردار:

حضرت علی کی ذات گرامی خلق نبوی اور تعلیمات اسلامی کا حسین پیکر تھی۔ زہد و تقویٰ، ریاضت و عبادت، دیانت، نرم خوئی، انکساری، بردباری، عدل و مساوات، خداترسی، سخاوت، فیاضی اور رضا کارانہ فقر و فاقہ آپ کے اخلاق و زندگی کے نمایاں پہلو تھے۔ جنگ و جدال کی مصروفیات میں بھی شب بیداری اور عبادت گزاری میں کبھی فرق نہ آیا۔ راتوں کو عبادت کرتے اور دن کو روزہ رکھتے۔ نماز پڑھنے لگتے تو بدن پر لرزہ طاری ہو جاتا اور رنگ متغیر ہو جاتا۔ بڑے انہماک اور خضوع و خشوع سے نماز ادا کرتے اور اپنی خبر نہ رہتی۔ آپ اللہ کی راہ میں بے دریغ خرچ کرتے تھے۔ آپ کے دروازے غریبوں، مسکینوں، محتاجوں، کے لیے ہمیشہ کھلے

رہتے۔ کبھی کوئی، سائل آپ کے دروازے سے خالی ہاتھ نہیں لوٹا اس کا نتیجہ یہ تھا کہ خود فقر و فاقہ کی زندگی گزارتے۔ چالیس ہزار زکوٰۃ کی آمدنی رکھنے کے باوجود تنگ دستی کی زندگی بسر کرتے اپنے زمانہ خلافت میں ایک دفعہ تہہ خریدنے کے لیے رقم نہ تھی۔ اپنی تلوار بیچنا چاہی اور مسجد میں اعلان کیا ایک جاں نثار نے تلوار نہ بیچنے دی اور اپنے پاس سے رقم قرض دے دی۔ (از تاریخ طبری: جلد سوم)

سادہ زندگی:

جہیز فاطمی کے علاوہ مینڈھے کی ایک کھال تھی جو راتوں کو بستر کا کام دیتی تھی اور دن کو اسی میں گھوڑے اونٹ وغیرہ کو چارہ ڈالتے تھے اوڑھنے کے لیے ایک مختصر سی چادر تھی جس سے بیک وقت سر اور پاؤں ڈھانکنا ممکن نہ تھا۔ ایک دفعہ شدید سردی میں آپ ایک معمولی پرانی چادر اوڑھے ہوئے تھے اور ٹھٹھہر رہے تھے۔ ایک دیکھنے والے نے عرض کیا کہ امیر المومنین بیت المال میں آپ کا اور آپ کے اہل و عیال کا بھی حق ہے آپ اتنی تکلیف کیوں اٹھاتے ہیں۔ آپ نے جواب دیا کہ میں مسلمانوں کے حصہ کو نقصان نہیں پہنچا سکتا۔ یعنی اگر میں اپنے حصے سے زیادہ لوں تو دوسرے مسلمانوں کی حق تلفی ہوگی۔ آپ کی پوری زندگی انتہائی سادگی کا مظہر تھی۔ جاہ و حشم شان و شوکت اور تکلفات کو اپنے پاس پھٹکنے نہ دیا۔

عدل و مساوات:

آپ نے عدل و مساوات کو ہمیشہ زندہ رکھا۔ دوست دشمن سب کے ساتھ عدل سے پیش آئے۔ جو چیز اپنے لیے پسند کرتے وہی دوسروں کے لیے بھی پسند کرتے۔ اس میں آقا اور غلام کا بھی امتیاز نہ تھا۔ ایک دفعہ دو چادریں خریدیں۔ اپنے غلام قنبر سے کہا کہ دونوں میں سے جو تمہیں پسند ہو لے لو اس نے اپنی پسند کی لی تو دوسری اپنے لئے رکھ لی۔ ایک دفعہ آپ کی زرہ گم ہو گئی، جسے آپ نے ایک ذمی

یہودی کے پاس دیکھا تو دعویٰ کیا کہ وہ آپ کی ہے لیکن یہودی نے انکار کیا۔ آپ نے قاضی شریح کی عدالت میں مقدمہ دائر کیا اور یہودی کے ساتھ عدالت میں پیش ہوئے۔ قاضی نے پوچھا امیر المومنین آپ کے پاس کیا ثبوت ہے کہ زرہ آپ کی ہے۔ فرمایا کہ میرا بیٹا حسن اور غلام قنبر اس کے گواہ ہیں۔ قاضی نے جواب دیا کہ باپ کے حق میں بیٹے اور مالک کے حق میں غلام کی گواہی قبول نہیں کی جاسکتی۔ آپ خاموش ہو گئے پھر قاضی نے یہودی سے پوچھا کہ تم کیسے کہتے ہو کہ یہ زرہ تمہاری ہے۔ یہودی نے جواب دیا کہ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اس پر میرا قبضہ ہے۔ قاضی نے یہودی کے حق میں مقدمہ خارج کر دیا۔ مدعی امیر المومنین مدعا علیہ یہودی کے ساتھ خاموشی سے عدالت سے باہر آ گئے۔ باہر آ کر یہودی نے کہا کہ امیر المومنین یہ زرہ آپ ہی کی ہے آپ لے لیجئے میں نے آپ کا اور آپ کی عدالت کا انصاف دیکھ لیا میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ کا دین سچا ہے اور آپ خلیفہ برحق ہیں میں مسلمان ہوتا ہوں۔ مجھے اپنا دین سیکھائیے۔ (از تارخ طبری، جلد سوم)

آپ کے کردار کی منزلت کا اندازہ اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتا ہے کہ وقت آخر آپ نے اپنے صاحب زادوں حسن، حسین، محمد حنفیہ اور دوسرے تمام لوگوں سے فرمایا کہ ابن ملجم کو آرام سے رکھا جائے۔ اچھا کھانا کھلایا جائے اور نرم بستر دیا جائے اگر میں اس زخم سے جانبر نہ ہو سکا تو جان کا بدلہ جان ہے قاتل کو اسی طرح زخم لگا کر قتل کر دینا۔ کوئی ظلم و زیادتی نہ کرنا کیونکہ اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔  
حضرت علی کے آخری نصح:

آپ نے حضرت حسن اور حضرت حسین کو بلوایا اور فرمایا۔ میں تم دونوں کو اللہ سے ڈرنے کی وصیت کرتا ہوں۔ تم دونوں دنیا کو ہرگز تلاش نہ کرنا خواہ

دنیا تم سے بغاوت کیوں نہ کرے۔ اور جو شے تم سے ہٹا دی جائے اس پر رونا نہیں۔ ہمیشہ حق بات کہنا، قیموں پر رحم کرنا، پریشان حال کی مدد کرنا۔ آخرت کی تیاری میں مصروف رہنا، ہمیشہ ظالم کے دشمن اور مظلوم کے حامی رہنا اور کتاب اللہ کے احکام پر عمل کرنا، اللہ کے دین میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہ گھبرانا۔ پھر خاص طور پر حضرت حسن سے مخاطب ہو کر انہیں نصیحت فرمائی۔ اے میرے بیٹے تو اللہ سے ڈرتے رہنا، نماز وقت پر ادا کرنا، زکوٰۃ کو اس کے مصرف میں خرچ کرنا اور وضو اچھی طرح کرنا کیونکہ بغیر وضو کے نماز نہیں ہوتی اور زکوٰۃ روکنے والے کی نماز قبول نہیں ہوتی۔ ہر وقت گناہوں کی مغفرت طلب کرنا۔ غصہ پینا، صلہ رحمی کرنا، جاہلوں سے بردباری سے کام لینا، قرآن کو لازم پکڑے رہنا، پڑوسیوں کے ساتھ اچھا سلوک کرنا نیکی کا حکم دینا اور برائی سے روکنا اور بچنا۔ (از تاریخ طبری: جلد سوم)

### آخری وصیت:

جب آخری وقت بالکل قریب آ گیا تو آنجناب نے ایک طویل اور مفصل وصیت فرمائی جسکے چیدہ چیدہ حصے درج ذیل ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ علی ابن ابی طالب وصیت کرتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اس کا کوئی



شریک نہیں۔ محمدؐ اس کے بندے اور رسول ہیں جنہیں اللہ نے ہدایت اور دین حق دے کر بھیجا تا کہ وہ اس دین کو تمام ادیان پر غالب کر دیں۔ یقیناً میری نماز، میری قربانی، میری زندگی اور موت سب کچھ رب العالمین کے لئے ہے مجھے اسی کا حکم دیا گیا ہے اور میں تابع فرمان لوگوں میں سے ہوں۔ انے حسن میں تجھے اور اپنی تمام اولاد اور اپنے تمام گھر والوں کو اللہ سے ڈرنے کی وصیت کرتا ہوں جو تمہارا پروردگار ہے اور اس بات کی کہ تم سب اسلام کی حالت میں جان دینا تم سب مل کر اللہ کے دین کو مضبوطی سے تھام لو۔ میں نے رسول اللہؐ کو فرماتے سنا ہے کہ باہم ایک دوسرے سے تعلق رکھنا اور اصلاح کرنا نفل نمازوں اور روزوں سے بہتر ہے۔ تم اپنے تمام رشتہ داروں سے اچھا سلوک کرنا اس سے اللہ تم پر حساب نرم فرمائے گا۔ یتیموں کے معاملے میں اللہ سے ڈرنا نہ تو انہیں اتنا موقع دینا کہ وہ اپنی زبان سے تم سب سے مدد طلب کریں نہ تمہاری موجودگی میں پریشانی میں مبتلا ہوں اور اللہ سے پڑوسیوں کے حقوق کے بارے میں ڈرو کیونکہ رسول اللہؐ ہمیشہ پڑوسیوں کے حقوق کی وصیت کرتے رہے۔ حتیٰ کہ ہمیں یہ خوف پیدا ہو گیا کہ کہیں حضور پڑوسیوں کو وارث بھی نہ بنا دیں۔

## تصوف کا عملی پہلو:

چوں کہ مسلکِ تصوف کا تمام تر تعلق عمل سے ہے اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس باب میں مرشد کی حقیقت اس کے اوصاف اور مرید کے ان آداب کا ذکر کیا جائے جن پر اس کو مرشد کی راہنمائی میں کاربند ہو کر یہ سفر اختیار کرنا پڑتا ہے۔ تاکہ اس مسلک کی عملی صورت ایک خاص ترتیب کے ساتھ منظر عام پر آجائے۔

### حقیقت مرشد:

اصلاحِ تصوف میں مرشد سے مراد وہ مردِ کامل ہے جو اپنی بصیرت سے مرید کو صراطِ مستقیم کی طرف راہنمائی کرے۔ ادبیاتِ تصوف میں وہ مردِ کامل ”مرشد“ کے علاوہ پیر، ولی، شیخ، قطب اور دلیل کے ناموں سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ حیاتِ انسانی کی یہ ایک زندہ حقیقت ہے کہ وہ جس فن یا جس علم سے نا آشنا ہوتا ہے اس کے لئے وہ کسی ماہر فن استاد کی طرف رجوع کرتا ہے تاکہ اس کی دستگیری اور راہنمائی سے اس میں خاطر خواہ دستگاہ اور کمال حاصل کر کے اپنے مقصد کو پائے۔ اسی طرح عالمِ روحانیت میں بھی منزلِ مقصود تک پہنچنے کے لیے ایک مردِ کامل کی ضرورت پیش آتی ہے۔ وہ اپنی بصیرت سے اس کی راہنمائی کر کے اس کو منزلِ مقصود تک پہنچاتا ہے۔ اسی طرح مردِ کامل کا نام مرشد ہے۔ جو شخص حصولِ مقصد کی خاطر اس مردِ کامل یا مرشد کے ہاتھ پر بیعت کرتا ہے اس کو مرید کہتے ہیں۔ اور اس عمل کو پیری مریدی کہتے ہیں۔ اس میں مرید اپنے مرشد سے شخصی تعلقات قائم کر کے اس کی صحبت سے فیض یاب ہوتا ہے اور اس کے واسطے سے خداوند کریم سے رشتہ استوار کرتا ہے۔

### اوصاف مرشد:

مرشد کی حقیقت معلوم کر لینے کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ سالک کس شخص کو اپنا

مرشد اور اپنا راہنما بنائے۔ شاہ محمد ذوقی لکھتے ہیں کہ جس شخص میں مندرجہ ذیل تین اوصاف کامل طور پر پائے جائیں وہی شخص مرشد اور راہنما بننے کے قابل ہے اور سالک بے چوں و چرا اس کے ہاتھ پر بیعت کر سکتا ہے۔

(۱) جس میں تقویٰ، پرہیزگاری اور اتباع قرآن و حدیث کا ذوق و شوق پایا جائے۔

(۲) جو صاحب بصیرت ہو اس لیے کہ بصیرت کے بغیر وہ کسی کی راہنمائی نہیں کر سکتا۔

(۳) جو صاحب نسبت ہو اور کسی بزرگ کی صحبت میں رہ کر کسب فیضان کیا ہو اور باقاعدہ ارشاد و بیعت کرنے کی اجازت حاصل کی ہو۔

صوفیا اور ان کے عقائد:

اگرچہ وہ عقائد اور نظریات جملہ صوفیا میں مشترک ہیں لیکن یہ ضروری ہے کہ بعض ممتاز صوفیا کے انفرادی عقائد و مسالک کی کچھ مثالیں سامنے آجائیں جن سے اس موضوع کی مزید وضاحت ہو سکے۔ تصوف کی بنیادی چیزیں اگرچہ حضور اور صحابہ کرام کی بھی زندگیوں میں کسی نہ کسی شکل میں پائی جاتی ہے۔ لیکن ان میں سے کوئی چیز اس وقت تک کسی خاص شکل میں وجود پذیر نہیں ہوتی تھی۔ دور تا بعین میں اویس قرنی اور حسن بصری کی ذات سے بعض ایسی چیزیں وجود میں آئیں جن کو حُبِ الہی سے تعبیر کیا گیا۔ ”حُب اور خوف“ اصطلاح تصوف میں حال ہیں اور دونوں ان حضرات کی زندگیوں سے ظاہر ہیں۔ اس لحاظ سے تاریخ تصوف اسلام میں ان کو ان احوال کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔

## اولیس قرنی:

اولیس قرنی آنحضرتؐ کے عہد میں زندہ تھے لیکن وہ آپ کے دیدار سے محروم رہے اولیس قرنی کی زندگی کے کچھ واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مرتبہ اصول تصوف پر کاربند ہونے کے اعتبار سے بہت بلند ہے۔ ان کے اندر حُبِ الہی کا جذبہ کامل طور پر موجود تھا۔ وہ ہمیشہ ذکر خداوندی میں مصروف رہا کرتے تھے اور صحیح معنی میں فقر کے حامل تھے۔ موت کی یاد میں لرزاں رہتے تھے۔ قوت روحانی اس درجہ کی تھی کہ دوسروں کو جانے بغیر پہچان سکتے تھے۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اعلائے کلمۃ اللہ کی خاطر جہاد میں شریک ہو کر جام شہادت نوش فرمانے کا شوق حد درجہ کا تھا جو ان کو نصیب ہوا اور جس کا عموماً گوشہ نشین صوفیا میں فقدان ہوتا ہے۔

حسن بصری:

حسن بصری مشہور تابعین میں سے تھے۔ ان کو بہت سے صحابہ کی صحبت نصیب ہوئی اور ایسے ستر صحابہ کو دیکھا جنہوں نے جنگ بدر میں شرکت کی تھی۔ خوفِ الہی میں وہ اس طرح لرزاں رہتے تھے کہ بیٹھنے کی حالت میں ان کو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ کسی بہت بڑے جابر حاکم کے روبرو بیٹھے ہیں۔ ایک مرتبہ کسی شخص کو روتے دیکھ کر انہوں نے اس کی وجہ پوچھی۔ اس نے جواب دیا ایک دن میں نے محمد بن کعب قرظی کی مجلس وعظ میں سنا تھا کہ شامت اعمال سے ایک مومن ایسا بھی ہوگا جس کو ہزار سال کے بعد دوزخ سے رہائی ملے گی۔ میں اس ڈر کے مارے رو رہا ہوں۔ یہ سن کر انہوں نے کہا کہ کاش وہ شخص حسن ہی ہوتا کہ ہزار سال کے بعد ہی اس کو دوزخ سے رہائی مل جاتی۔

ذوالنون مصری:

تاریخ تصوف اسلام کا بالاستیعاب مطالعہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ وہ پہلے

بزرگ جن کی ذات سے نظریہ وحدت الوجود کے خیالات منسوب ہیں وہ ذوالنون مصری ہیں ان سے پہلے صوفیائے کبار میں سے کسی نے اس طرح کے خیالات اور افکار کا اظہار نہیں کیا۔ ظہور اسلام سے بہت پہلے اسکندر یہ مصر میں فلسفہ نوافلاطونیت اپنی ترقی کے منازل طے کر چکا تھا۔ خود نوافلاطونیت کا بانی فلاطینوس لاؤپولس میں پیدا ہوا تھا۔ اور اس نے اسکندر یہ ہی میں تعلیم پائی تھی۔ ذوالنون مصری بھی اس فلسفہ نوافلاطونیت سے متاثر ہوئے۔ وہ بڑے روشن خیال فلسفی اور کیمیادان تھے۔ تصوف میں بھی ان کا مرکز بلند تھا۔

بایزید بسطامی:

ذوالنون مصری کے بعد تاریخ تصوف اسلام میں ایک ایسے شخص کا وجود پایا جاتا ہے، جس نے نظریہ وحدت الوجود سے متعلق مختلف افکار و خیالات کا اظہار کیا وہ تھے بایزید بسطامی۔ بایزید بسطامی تبع تابعین کے مشائخ طریقت میں سے تھے۔ صوفیا میں ان کا درجہ بہت بلند ہے۔ ان کے متعلق جنید بغدادی نے فرمایا کہ ہم میں ابو یزید کو وہ درجہ حاصل ہے جو جبریل کو فرشتوں میں۔ بایزید بسطامی کے چند اقوال و ارشادات ایسے ہیں جو وحدت الوجود سے متعلق محو، استغراق، فنا، اتحاد بذات حق وغیرہ کی عکاسی کرتے ہیں۔ ان کی ذات سے وحدت الوجود نے اس قدر فروغ پایا کہ شریعت سے متضاد نظر آنے لگا۔ ارباب شریعت اس قسم کی باتیں کرنے والوں کو حدود شریعت اور صراط مستقیم سے خارج ہوتے دیکھ کر گمراہ اور کافر قرار دینے لگے۔

جنید بغدادی:

دور تبع تابعین میں جنید بغدادی بھی بڑے پایہ کے بزرگ گزرے ہیں شیخ ہجویری نے اپنی کتاب کشف المحجوب میں ان کو طریقت میں شیخ المشائخ اور شریعت میں امام الائمہ لکھا ہے۔ ان کے چند اقوال جن سے وحدت الوجود پر روشنی پڑتی ہے۔

حسب ذیل ہیں۔ ایک دفعہ وہ بیمار پڑے تو خدائے تعالیٰ سے دعا کی۔ خدایا مجھ کو شفا دے اس وقت آواز آئی جنید خدا اور بندے میں تم کون ہو جو درمیان آؤ۔ انہوں نے کہا معرفت خدا کی طرف مشغول ہونے کو کہتے ہیں۔ معرفت ایک گونہ امتحان ہے یعنی جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ وہ عارف ہے وہ دھوکے میں ہے اس لئے کہ عارف و معروف درحقیقت وہی ہے۔

حسین بن منصور حلاج:

تاریخ تصوف اسلام میں منصور حلاج کا واقعہ بہت اہمیت رکھتا ہے۔ ان کا شمار تبع تابعین میں ہوتا ہے ان کی ولادت صوبہ فارس کے شہر بیضا میں ۲۴۲ھ میں ہوئی ان کو سیر و سیاحت کا بڑا شوق تھا۔ چنانچہ انہوں نے ۲۶۲ھ میں بغداد کا سفر کیا اور جنید بغدادی کے ہاتھ پر بیعت کی۔ عقیدہ توحید میں ان کا مسلک وحدت الوجود تھا۔ ان کا قول انا الحق بہت مہشور ہے۔ جس سے ان کا مطلب ”اتحاد بذات حق“ تھا یعنی وہ اپنی ذات یا خودی کو ذات الہی میں فنا کر کے اس کا ایک حصہ اور جزو بن گئے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ جو شخص طاعت میں اپنے نفس کو پختہ کر لیتا ہے اپنے دل کو اعمال و اشغال صالحہ کا خوگر بنا لیتا ہے وہ ترک لذات کا عادی ہو جاتا اور شہوات اور خواہشات نفسانی پر اقتدار حاصل کر لیتا ہے۔ اس طرح وہ مقام مقررین تک پہنچ جاتا ہے۔ پھر جب اس کے نفس کا تزکیہ زیادہ ہوتا ہے تو بشریت کے حدود سے گزر جاتا ہے اور جب اس میں بشریت کا شائبہ نہیں رہتا تو وہ اللہ تعالیٰ کی روح پاک میں تحلیل ہو جاتا ہے پھر وہ مطیع سے مطاع بن جاتا ہے یعنی وہ روحانیت کی اس منزل ارتقا تک پہنچ جاتا ہے جہاں وہ کسی کی اطاعت نہیں کرتا بلکہ لوگ اس کی اطاعت کرنے لگتے ہیں۔ پھر وہ جس چیز کا ارادہ کرتا ہے وہی واقع ہوتی ہے جو پہلے سے مشیت الہی بن چکی ہوتی ہے پھر اس کا قول و فعل اس کا نہیں رہتا بلکہ خود خدا کا قول و فعل بن جاتا ہے۔

منصور حلاج کی طبیعت میں غمگین اور بے باکی اس قدر زیادہ تھی کہ جو بات دل میں آتی تھی اور جس بات کو وہ حق سمجھتے تھے اسے اظہار کرنے میں وہ کبھی دریغ نہیں کرتے تھے۔ اور محض مصلحت کی خاطر اپنے مسلک اور عقیدہ کو برملا کہنے سے نہ رکتے تھے اس لیے جب انہوں نے وحدت الوجود سے متعلق مذکورہ بالا خیالات کا اظہار کیا تو شریعت سے ان کا تصادم لازمی تھا۔ چنانچہ واقعہ ایسا ہی پیش آیا کہ شریعت نے ان پر کفر و الحاد کا فتویٰ لگایا اور ۳۰۹ھ میں ان کو سولی پر چڑھا کر انکی زندگی کا خاتمہ کر دیا گیا۔

شیخ ہجویری:

شیخ ابوالحسن علی ہجویری بہت بڑے عالم اور صوفی تھے۔ سیر و سیاحت کا بڑا شوق تھا۔ شام، عراق، بغداد، فارس، آذربائیجان، وغیرہ کا سفر کر کے وہاں کے اولیائے عظام اور صوفیائے کرام سے کسب کمال کیا۔ صرف خراسان ہی میں وہ تین سو مشائخ سے ملے۔ شیخ علی ہجویری وہ پہلے بزرگ ہیں جن کی بدولت بزرگ صغیر میں پہلی مرتبہ صحیح اسلامی تصوف نے رواج پایا۔ اس لئے ان کی شخصیت خاص اہمیت رکھتی ہے۔ شیخ علی ہجویری کے کئی علمی کارنامے ہیں جن میں کشف المحجوب سب سے زیادہ مشہور ہے۔ کشف المحجوب اپنی نوعیت کے لحاظ سے ہر زمانہ میں بے مثل رہی یہ فارسی نثر میں تصوف کی پہلی کتاب ہے۔ اس کے متعلق خواجہ نظام الدین اولیا کا ارشاد ہے۔

اگر کسی راپیری نیاشد چون این کتاب را مطالعه کند

اور اپید اشود، من این کتاب را تمام مطالعه کردم۔

داراشکوہ نے اپنی کتاب ”سفینۃ الاولیاء“ میں لکھا ہے۔

حضرت پیر علی ہجویری را تصانیف بسیار است اما

کشف المحجوب مشہور و معروف است و ہر کس را بر آن

سخن نیست و مرشدی است کامل در کتاب تصوف بخوبی

آن در زبان فارسی تصنیف نشدہ۔

امام غزالی:

امام غزالی بہت بڑی شخصیت کے مالک تھے وہ علمی دنیا میں دراصل مجمع البحرین تھے۔ اس لیے کہ وہ بیک وقت ایک جلیل القدر فقیہہ بھی تھے اور صوفی بھی اس لیے قدرتی طور پر ان کی ذات گرامی فقیہہ اور صوفیا کے مابین دیرینہ تنازعہ میں حکم ثابت ہوئی انہوں نے جہاں ایک طرف قوت ایمان اور خداداد قابلیت اور استعداد سے فقہا کو متاثر کیا۔ وہاں دوسری طرف تصوف کے علمی پہلوؤں کو از سر نو تدوین و ترتیب دے کر ایک دلکش صورت میں پیش کیا۔ اس سلسلہ میں ان کی یہ خدمات بہت اہم ہیں، دونوں میں باہمی مخالفت، مخالفت، اور عناد کا جو طوفان پرورش پاچکا تھا اسے بہت حد تک فرو کیا اور فقہا کے دلوں میں بھی تصوف کی محبت پیدا کر دی۔ ان کی شخصیت عالم اسلام میں بڑی موثر ثابت ہوئی۔ جس دور میں زندہ رہے اس پر وہ چھا گئے۔ ان کے معاصرین پر انکی شخصیت کے غلبہ اور اقتدار کا یہ عالم تھا کہ سب ان کے سامنے ماند پڑ گئے اور ان کے بعد بھی جو اکابر اور اصحاب امتیاز وجود میں آئے وہ بھی ان کی عظیم شخصیت سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے اس سلسلے میں انکی بیش بہا خدمات ناقابل فراموش ہیں۔

شیخ محی الدین ابن عربی:

تاریخ تصوف اسلام میں شیخ محی الدین ابن عربی بڑے عظیم المرتبت بزرگ گزرے ہیں۔ ان کو شیخ اکبر بھی کہا جاتا ہے۔ وہ ۵۶۰ھ میں اندلس میں پیدا ہوئے اور ۳۰ سال تک اشبیلیہ میں حدیث اور فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ وہ ایک کثیر التصانیف بزرگ تھے۔ مولانا جامی نے ان کی تصانیف کی تعداد ۵۰۰ تک بتائی ہے۔ ابن عربی



کے نظریہ وحدت الوجود نے ان کے معاصر اور زمانہ مابعد کے صوفیا پر بہت گہرا اثر ڈالا اور اسلامی ممالک میں یہ خیال اس قدر عام ہو گیا کہ سب اس کی زد میں آ گئے۔ چنانچہ صوفیا کے علاوہ عربی فارسی اور اردو کے نامور متصوفین شعرا نے بھی اس ہمہ گیر خیال کو اپنی شاعری میں بڑی آب و تاب کے ساتھ پیش کیا۔ اسلام میں افلاطون یونانی اور نو افلاطونیت کا یہ خواب دراصل ابن عربی ہی کی بدولت عام ہوا۔ اس لیے اسلامی نقطہ نظر سے ان کے تصورات کے خلاف کئی علما نے سخت تنقید بھی کی۔

مولانا رومی:

مولانا جلال الدین رومی ۶۰۳ھ میں بمقام بلخ پیدا ہوئے۔ مولانا رومی کی زندگی کا اہم دور شمس تبریز کی ملاقات سے شروع ہوا جو ۶۴۲ھ میں واقع ہوئی۔ یہ ان کی زندگی کا بہت بڑا واقعہ ہے۔ مولانا رومی تاریخ تصوف اسلام میں ایک بہت بڑی شخصیت کے مالک ہیں ان کے پیشرو ابن عربی نے ان تمام مسائل تصوف کو جو ان سے پہلے عربی میں تصوف سے متعلق وجود میں آچکے تھے، ایک نظام کے تحت یکجا کر دیا تھا۔ مولانا رومی نے بھی اپنی شہرہ آفاق مثنوی میں جملہ مسائل تصوف پر نہایت شرح و بسط کے ساتھ بحث کیا اور اسلامی دنیا کے صوفیانہ ادب میں ایک بہا اضافہ کر کے حیات جاوید کے مالک بنے۔ ان کی مثنوی ایران کی ادبی تصانیف کے شاہکاروں میں سے ایک ہے، اور بلاشبہ آثار متصوفہ اسلام کا ایک جامع ترین کارنامہ ہے۔ مولانا رومی کی تصانیف اور بھی ہیں۔ لیکن دنیا میں ان کی مثنوی کو جو شہرت حاصل ہے وہ کسی تصنیف کو نہیں ہے۔ اس میں انہوں نے حیات انسانی کے اہم مسائل پر اس قدر مدلل بحث کی ہے کہ تمام دنیا اس سے متاثر ہوئی۔ علامہ اقبال بھی ان کی اس مثنوی سے بہت متاثر ہوئے اور اپنا مشہور نظریہ خودی دنیا کے سامنے پیش کیا۔

مولانا رومی کے یہاں عشق کا تصور بہت اہمیت رکھتا ہے ان کے اس تصور

کا سراغ افلاطون تک کے یہاں لگایا جاسکتا ہے۔ افلاطون کے یہاں بھی عشق کا تصور موجود ہے۔ جو ”فلسفہ نو افلاطونیت“ کی شکل میں اسلامی تصوف پر اثر انداز ہوتا ہے۔ عقل و عشق کا موازنہ بھی ان کے یہاں ایک دلچسپ موضوع ہے۔ وہ عشق کو عقل پر ترجیح دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عقل کوئی کام کرنے سے پہلے اس کے سود و زیاں کے متعلق سوچتی ہے اگر نقصان نظر آتا ہے تو اس کے انجام دہی میں پس و پیش کرتی ہے۔ لیکن اس کے برعکس عشق لا ابالی ہوتا ہے۔ اسے جو کچھ کرنا ہوتا ہے بغیر کسی تردد کے کر ڈالتا ہے۔

مولانا رومی نے انسان کامل کے متعلق بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے انسان جب وحدت الوجود کی رو سے خدا میں فنا ہو کر اس کے ساتھ باقی ہو جاتا ہے تو اس کو کمال کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے اور اس وقت وہ انسان کامل بن جاتا ہے۔ اس وقت اس کی طاقت کی کوئی انتہا نہیں رہتی وہ اس وقت موجودات کا والی بن جاتا ہے۔

فلسفہ حسن و عشق:

افلاطون کا تصور یہ تھا کہ حسن ایک نرم اور ملائم شے ہے جو روح کے اندر جگہ پیدا کر لیتی ہے وہ بجائے خود ایک خیر ہے۔ فلاطینوس کا خیال تھا کہ حسن ازل فریب ہونے کے ساتھ ساتھ سامعہ نواز بھی ہوتا ہے۔ یعنی چند خاص لفظوں کی موزوں یکجائی موسیقیت، آوازوں کی ہم آہنگی اور خوش آئند امتزاج سے حسن ظاہر ہوتا ہے۔ وہ اذہان جو ماورائے احساس حقائق تک رسائی رکھتے ہیں کردار، عمل، فکری تجسس اور نیکی و خیر کے حسن سے بھی آگاہ ہوتے ہیں، فلاطینوس کے نزدیک ہر نیکی روح کا حسن ہے اگرچہ اس حسن کے لئے کوئی خاص شکل و صورت یا رنگ روپ نہیں۔ یہ حسن انسان اپنی ذات اور دوسروں کے اندر پاتا ہے۔ وہ ہر بدی، بداخلاقی، ہوس، خود غرضی، نفس پرستی، بزدلی، رشک و حسد، جہالت اور کم عقلی، خواہشات نفسانی کی پیروی

ناپاک لذتوں سے انس اور عیش پرستی میں روح کی بد وضعی اور قباحت کو واضح کرتا ہے۔ اس کے نزدیک بد وضعی اور قباحت شرکی حیثیت رکھتی ہے۔ جو حسن کی ضد ہے۔ اس کا یہ بھی خیال ہے کہ قدرتنا حسن سے محبت اور بد صورتی سے نفرت ہوتی ہے۔ روح بد صورتی سے گھبراتی اور کتراتتی اور گریزاں رہتی ہے۔ اسلامی مفکرین اور صوفیائے حسن و جمال کی طرف خاص طور پر توجہ کی ہے۔ الغزالی کا خیال ہے کہ

جو لوگ محسوسات اور مدرکات کے محبت میں اسیر ہیں سمجھتے ہیں کہ حسن و جمال متناسب تخلیق، خوبصورت شکل، عمدہ اور سرخ و سفید رنگ اور کشیدہ قد وغیرہ کا نام ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگ آنکھوں سے نظر آنے والے حسن سے متاثر ہو جاتے ہیں اس لئے اشکال و صور سے حسن کو متعلق کرتے ہیں۔ اور جو چیز کہ نظر نہ آئے یا خیال میں نہ ہو اس کو حسین نہیں سمجھتے نہ اس کے حسن سے ان کو لذت حاصل ہوتی ہے نہ اس سے محبت ہوتی ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ حسن کا انحصار آنکھوں کے ذریعہ محسوس ہونے والے تناسب اور رنگ کی سرخی و سفیدی پر نہیں بلکہ کسی شے کے جمال کا انحصار اس پر ہے کہ جس قدر کمال اس شے کے لائق اور ممکن ہو اس میں موجود ہو اور جب سب ممکنہ کمالات اس میں جمع ہو جائیں تو وہ نہایت حسین ہوگی یعنی کمالات کی کمی و بیشی حسن و جمال کا تعین کرتی ہے۔

(غزالی: ابو حامد محمد امام: ترجمہ ڈاکٹر خالد حسین، ص ۳۴)

حسن کی صفت یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو ظاہر کرنا چاہتا ہے بلکہ داؤتِ حسین بھی چاہتا ہے اس لئے صوفیاء کا خیال ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ نے خود اپنے حسن و جمال کو ظاہر کرنا اور آپ مشاہدہ کرنا چاہا۔ اس کی اس تمنائے خود بینی نے کائنات اور اشکال و صور کی تخلیق کی اللہ نے عالمِ ہستی کو اپنے لئے آئینہ بنایا اور خود اپنے عکس و جمال کے مشاہدے میں مصروف ہے۔ ایسے ہی تصورات فارسی زبان کے صوفی شعرا نے بھی ظاہر کیے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کے جلوے کائنات کی ہر شے میں نمایاں ہیں اس لیے حسنِ مجازی کو مرکزِ توجہ بنا کر اس کے ذریعے حسنِ مطلق کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔

صوفیا کا عموماً یہ بھی خیال ہے کہ انسان اپنی بے بصری کم نگاہی اور حیرانی کے سبب سے مشاہدہِ جمالِ مطلق سے قاصر ہے۔ نہ جی بھر کے اس کا مشاہدہ کر سکتا ہے نہ مشاہدے کی تاب لاسکتا ہے انسانی عقل و فہم اور بصارت محدود ہوتی ہے اور خدائے تعالیٰ کا جمال لایزال بہ حد کمال ہوتا ہے۔ عام انسان تو کجا پیغمبر بھی اس کے حسنِ کامل کی تاب نہیں لاسکتا حضرت موسیٰ کلیم اللہ کی تمنائے خدا بینی نے انہیں ارنی کہنے پر مجبور کیا لیکن حدودِ بشریت مانع دیدار تھے مکمل مشاہدے کے لئے تمام حدودِ بشریت کا ایک لخت ٹوٹ جانا ناگزیر ہے حسن کی برق جہاں تاب انسان کے خرمن وجود کو پھونک دینے کے لئے کافی ہے۔

## تصوف کی حقیقی روح:

مختلف سلاسلِ تصوف کے بزرگوں کے یہ اقوال و ملفوظات جن کا عہد دوسری صدی ہجری سے تیرہویں صدی تک پھیلا ہوا ہے۔ آگے بیان کیے جا چکے ہیں۔ یہ امر قابلِ غور ہے کہ تمام اکابر اس اصول پر متفق ہیں کہ تصوف تزکیہ اخلاق کا

دوسرا نام ہے اور یہ تزکیہ اخلاق رسول اکرم کی سنت مبارکہ کی پیروی اور متابعت سے حاصل ہوتا ہے۔

اس طویل بحث کے بعد اب دوسرے باب میں اُس متصوفانہ روایت پر غور کریں گے جس کا بالخصوص فارسی شاعری میں ایک مستقل تجربے کی شکل میں ظہور ہوا۔

## روحانیت کیا ہے:

روحانیت کے نظریہ کا بانی مشہور یونانی فلاسفر ”فیثاغورث“ قرار دیا جاتا ہے۔ ایران میں مجوسیوں کے یہاں ثنویت کا تصور تھا۔ ثنویت کا مفہوم یہ ہے کہ دنیا میں دو مستقل بالذات ابدی اور ازلی عناصر ایسے چلے آ رہے ہیں جو ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ان میں باہمی کشمکش جاری ہے۔ انہوں نے ان ابدی اور ازلی عناصر کو نور اور ظلمت سے تعبیر کیا ہے۔ یونان میں ماڈی دنیا کے کثیف بنگہ سراب ہونے کا تصور عام ہوا تو فیثاغورث نے اس کی ضد کے طور پر ایک ایسے عنصر کا تصور پیش کیا جسے اس نے روح سے تعبیر کیا ہے۔ اس طرح روح اور مادہ کی ثنویت کا تصور وجود میں آیا یہی تصور ہندی تصوف کی بھی بنیاد قرار پاتا ہے۔ ہندوؤں کے یہاں یہ عقیدہ ہے کہ جب عالم رنگ و بو کی کوئی حقیقت نہیں اور مادہ کا وجود محض فریب تخیل ہے تو کسی حقیقی وجود کا اعتراف ضروری ہے اسے انہوں نے (پرم آتما) یعنی روح کل سے تعبیر کیا اور یہ عقیدہ وضع کیا کہ انسان کی روح بھی اسی روح کل یا وجود حقیقی کا جزو ہے جو مادہ کی دلدل میں پھنس گئی ہے۔ ترکِ علاق سے یہ کثافت دور ہوتی جائے گی۔ اس کے لئے اسے کروڑ دو کروڑ تناخ (آواگون) کے چکروں سے گزرنا ہوگا۔ اس طرح جب یہ روح، ماڈی کثافت سے منزہ ہو جائے گی تو پھر یہ جزو اپنے کل میں جا ملے گا۔ اسے انہوں نے نجات یا مکتی سے تعبیر کیا ہے۔ یعنی انسانی روح کے جداگانہ تشخص کا فنا، اور روح حقیقی میں مدغم ہو کر بقا حاصل کر لینا یہ ہے فلسفہ روحانیت کا ملخص۔ (تصوف کی حقیقت، پرویز، ص ۳۸)

تصوف کے بارے میں مفکرین کا خیال یہ ہے کہ اس کا موجد افلاطون تھا جسے ماڈی دنیا کو فریب تخیل قرار دیا اور حقیقی وجود عالم امثال کو قرار دیا تھا۔ اس نے

کہا تھا کہ مادی پیکر میں آنے سے پہلے انسانی روح بھی اسی عالم امثال میں مقیم تھی۔ مادی دنیا میں آکر اس روح میں عالم امثال کی دھندلی سی یادیں باقی رہ جاتی ہیں۔ تعلیم کا صحیح مقصد یہ ہے کہ روح کے اس حافظے کو تقویت دی جائے۔ یہ تقویت یافتہ حافظہ روح حقیقی کو پہچان لیتا ہے۔ اسی لئے اس نے کہا کہ روح حقیقی کا علم حاصل نہیں کیا جاسکتا بلکہ اسے صرف پہچانا جاسکتا ہے۔ جسے ہم عرفان یا معرفت کہتے ہیں۔

مشہور امریکن عالم نفسیات ولیم جیمس (William James) نے ایک نہایت اہم اور حقائق کشا کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے (Varieties of Religious Experience) اس میں وہ تصوف کے بارے میں لکھتا ہے۔

اس کا مدعی بلا تامل اقرار کرتا ہے کہ وہ اپنے تجربے کو الفاظ میں بیان نہیں کر سکتا۔ اسے براہ راست محسوس ہی کیا جاسکتا ہے۔ اسے کسی دوسرے کی طرف منتقل بھی نہیں کیا جاسکتا اس اعتبار سے کہا جائے گا کہ تصوف کا تعلق احساسات سے ہے۔ ادراک سے نہیں۔  
(تصوف کی حقیقت، پرویز، ص ۳۷)

آگے چل کر وہ لکھتا ہے۔

تصوف کی بنیادی خصوصیت اس کا ناقابل انتقال ہونا ہے۔ تصوف کی صداقتیں اس فرد تک محدود رہتی ہیں جو ان سے کیف اندوز ہوتا ہے اور اسے روحانیت بھی کہتے ہیں۔ (تصوف کی حقیقت، پرویز، ص ۳۷)

روح کا قرآنی مفہوم:

راح، رُوح، رُوح، رُوح، رُوح۔ سب ایک ہی مادہ کے الفاظ ہیں۔ راح کے

بنیادی معنی ہیں ہوا کا چلنا۔ ہوا کا آنا، ہوا کا محسوس ہونا۔ چونکہ ہوا انبساط زندگی، حرکت اور قوت پیدا کرنے کا ذریعہ ہے اس لئے اس مادہ سے بننے والی مختلف شکلوں میں یہ تمام مفہوم مضمر ہو گئے۔ قرآن کریم میں انسانی تخلیق کے سلسلے میں ابتدائی کڑیاں تو وہی ہیں جو عام حیوانات کی تخلیق سے متعلق ہیں لیکن اس کے بعد انسان کو دوسرے حیوانات سے یہ کہہ کر ممتاز کر دیا گیا ہے کہ ”وَنَفَخَ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِهِ۔ اس میں خدا نے اپنی روح پھونکی اور اس کا نتیجہ یہ بتایا گیا کہ وَجَعَلْ لَّكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ۔ انسان کو سمع و بصر یعنی ذرا لَعِ عِلْمٍ اور قلب عطا کیا۔ ظاہر ہے کہ اس میں روح خداوندی سے مراد وہ الوہی تو انائی ہے جسے انسانی ذات (Personality) یا نفس (Self) کہتے ہیں۔ اور جس سے انسانی خصوصیات وابستہ ہیں۔

یہ انسانی خودی ہر انسان کو یکساں طور پر ملتی ہے لیکن یہ غیر نشوونما یافتہ (Un-Developed) شکل میں ہوتی ہے۔ اس کے بعد یہ دیکھنا ہوگا کہ انسان اسے کس حد تک نشوونما دیتا ہے اور فروغ بخشتا ہے۔ روحانیت سے یہی مراد ہے یہ نشوونما قرآنی معاشرہ کے اندر ہوتا ہے۔ یعنی قرآنی اقدار کے مطابق ایک نظام مملکت قائم کرنے سے جس میں تمام افراد معاشرہ کی جسمانی پرورش اور اس کی انسانی صلاحیتوں کی نشوونما ہوتی ہے۔

نشوونما کو عربی زبان میں تزکیہ کہتے ہیں اس نشوونما یا تزکیہ کا مظاہرہ انسان کے کیریئر کی رُو سے ہوتا ہے جسے حسن سیرت کا نام دیا گیا ہے۔ یہ کوئی غیر محسوس، فوق الفطرت شے نہیں ہوتی۔

ارتقاء روحانی:

محبت الہی، خدمتِ خلق، تعلیمِ اخلاق۔ ان سب کا نتیجہ کیا ہے؟ صوفیہ کا کہنا ہے کہ ان سب کا نتیجہ ارتقاء روحانی ہے۔ ارتقاء روحانی کی وضاحت



مولانا ابوالکلام آزاد اس طرح کرتے ہیں۔

فی الحقیقت وہ قانون ارتقا جو لامارک، ہلیئر، ابن مسکویہ اور ڈارون نے دریافت کیا ہے۔ صرف مخلوقات کے جسم ہی تک محدود ہے۔ وہ کچھ نہیں بتلاتا کہ ارتقا کی یہ زنجیر ہیکل انسانی کی کڑی تک پہنچ کر پھر کہاں چلی جاتی ہے اور اس کے بعد ارتقا کے منازل باقی رہتے ہیں یا نہیں؟ لیکن وہ قانون ارتقا جسے محمد نے دریافت کیا وہ بتلاتا ہے کہ بلاشبہ انسانیت کے مرتبے تک پہنچنے کے بعد ”ارتقاء جسمی“ تو ختم ہو جاتا ہے لیکن اس کے بعد ایک ”ارتقاء روحانی“ کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے اور جسم حیوانی کو انسان کا ہیکل اختیار کرنے کے بعد بھی انسان بننے کے لئے بہت کچھ بننا اور ترقی کرنا باقی رہتا ہے۔

(بحوالہ تاریخ مشائخ چشت: از خلیق احمد نظامی،

ص ۸۹)

شاید یہی وجہ تھی کہ صوفیاء کرام نے محبت الہی کو اپنا مقصد حیات قرار دیا تھا۔ خدمت خلق کو انہوں نے اس مقصد کے حصول کا ذریعہ بنایا۔ اس کا صلہ ”ارتقاء روحانی“ کی شکل میں ان کو ملا۔ اور یہ ”ارتقاء روحانی“ انسانیت کی تکمیل تھی۔

انسانی شعور اور اس کا روحانی ارتقا:

تصوف نظری اور عملی اعتبار سے حقائق آفاق سے اعراض کیے بغیر ذات کبریا کی قدرت اس کی رضا اور اپنے نفس کا عرفان حاصل کرنا ہے۔ اس سلسلے میں یہ حقیقت بالکل واضح ہے کہ ان غایتوں کا تعلق انسان کے روحانی تجربات اور اسکی نفسی

کیفیات سے ہے اور چوں کہ یہ ایک فطری رویہ ہے اس لیے ذات کبریا اور باطن کی جانب انسان کا رجحان اس کی خلقت اور فطرت کے عین مطابق ہے۔ اس رجحان و میلان کا کوئی پہلو، خواہ وہ حقیقت و آگہی کی کسی منزل میں ہو۔ فطرت انسانی سے مغائرت نہیں رکھتا۔ بلکہ یہ انسان کے شعور اور ادراک کا مستقل تقاضا ہے کہ وہ مبدع حقیقی سے قریب تر اور اپنی ذات کی گہرائیوں سے آشنا ہو۔ اپنے من میں ڈوبے، اپنے باطن میں اس ذوق و لذت کے ساتھ سفر کرے کہ اس کی روح کو نشاطِ ابدی کا کیف حاصل ہو جائے۔ اس موقع پر حضرت علی کا یہ قول مناسب ہے کہ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ (جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا) یہ قول ایک ایسا کلیتہ ہے جو نہ صرف انسان اور اس کے وجود کی اہمیت کو متعین کرتا ہے بلکہ اس حیرت خانہ عالم میں اس کو بے بسی اور بے چارگی کے احساس سے نجات بھی دلاتا ہے۔

قدیم و جدید فلسفیوں کے افکار کی روشنی میں حیات و کائنات کی دو توجیہیں ہو سکتی ہیں۔ ایک توجیہ فطرت کے توسط سے اور دوسری توجیہ ذہن کے توسط سے۔ فطرت کے توسط سے حیات و کائنات کی جو تعبیر کی جائے گی اس کی رُو سے مادے کو اصل حقیقت تسلیم کیا جائے گا۔ ظاہر ہے کہ اس نقطہ کو تسلیم کر لینے کے بعد یہ یقین کر لینا بھی ناگزیر ہے کہ حیات و کائنات کا وجود کسی اعلیٰ نصب العین سے عاری ہے۔ اور انسان اس دنیا میں ایک ایسے کھلونے کی مانند ہے جسے ماڈے کی اندھی اور بے مقصد قوت اپنے جبر کا شکار بنائے ہوئے ہے۔ مختصر یہ کہ حیات و کائنات، حیوان اور انسان اتفاقی حادثے کی صورت میں وقوع پذیر ہوئے ہیں اور عناصر کی ترتیب منتشر ہونے پر خود بخود ناپید ہو جائیں گے۔ ایڈورڈ ڈیلر نے فلسفہ یونان کی تاریخ کے خاکے میں صراحت بیان کیا ہے کہ فلسفہ اپنے خاص مفہوم میں چین، ہندوستان اور یونان میں رواج پاسکا۔ فلسفہ چین جسے تاؤ ازم بھی کہا جاتا ہے، فلسفہ کم اور باطنیت زیادہ رکھتا ہے

اور مذہب سے بھی اس کا ربط نسبتاً زیادہ ہے۔ اہل ہند نے فلسفے کے مختلف نظام پیش کیے لیکن کسی نوعیت سے مذہب سے بے تعلق نہ ہو سکے۔ ان کا فلسفہ مطلق اور آزاد فلسفہ نہیں ہے، البتہ یونانی فلسفہ اپنی خصوصیت میں آزاد اور غیر جانب دار ہے۔  
قدیم ہند کا فلسفہ:

ڈاکٹر ایس این داس گپتا نے ہندی فلسفہ میں دیوتاؤں اور رب موجودات کے تصور کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر کیا ہے۔

ویدک دیوتاؤں کے تعدد کو دیکھ کر ایک سرسری طور پر دریافت کرنے والا ویدک قوم کے مذہب کو ارباب پرست خیال کر سکتا ہے لیکن ایک ہوشیار مطالعہ کرنے والا یہ معلوم کرے گا کہ نہ وہاں بت پرستی ہے نہ خدا پرستی ہے بلکہ ایک سیدھی سادی ابتدائی اعتقاد کی منزل ہے جس کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ دونوں کا ماخذ ہے یہاں دیوتاؤں کو وہ موزوں درجہ نہیں دیا جاتا جو بت پرستی کا اعتقاد ہے بلکہ ان میں سے ہر ایک یا تو غیر اہم ہو کر ڈوب جاتا ہے یا جس طرح عبادت کا معروض ہو سب سے اعلیٰ ہو کر درخشاں ہوتا ہے۔ ویدک شعرا فطرت کے بچے تھے۔ ہر فطری منظر ان کی حیرت تعجب اور احترام کو ہیجان میں لاتا تھا۔ شاعر متعجب ہو جاتا کہ لال گائے سفید اور رقیق دودھ کیسے دیتی ہے؟ سورج کا طلوع و غروب ویدک رشی کے دل میں کپکپی ڈال دیتا ہے اور حیرت زدہ نظروں سے دیکھتا ہوا

چلا اٹھتا ہے۔ وہ نیچے نہیں گرتا نہ مضبوط بندھا ہوا

ہے۔ وہ کیسے طلوع ہو جاتا ہے اور نیچے جاتا ہے پھر بھی

نیچے نہیں گرتا۔ اس کے طلوع ہونے کی راہ پر کون راہ

نما ہے اور کس نے اسے دیکھا ہے۔ (رگ وید: از ڈاکٹر

ایس، این، داس گپتا، تاریخ ہندی فلسفہ جلد اول، سن

طباعت ۱۹۴۴ء)

ڈاکٹر گپتا کے ان بیانات میں چند امور قابل غور ہیں۔ اول یہ کہ ویدک قوم کی ابتدائی

اعتقاد کی منزل جسے نہ ارباب پرستی کہہ سکتے ہیں اور نہ بت پرستی متصور کر سکتے ہیں۔

مظاہر فطرت کے ظاہری جمال اور اشیاء کائنات کی بوقلمونی کا قدرتی نتیجہ تھی۔ لیکن

فطرت کی تغیر پذیری اور اسکے ظاہری جمال سے ویدک رشی کے دل میں جو کچکپاہٹ

پیدا ہوتی تھی اس کو دیوتاؤں کے وجود کے تصور سے کس طرح مربوط کیا جاسکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ احترام اور عبودیت کی بنیاد محض فطرت پرستی نہیں ہو سکتی بلکہ اس اعتقاد کی

جڑیں زیادہ دور تک پھیلی ہوئی ہوتی ہیں اور ان کا تعلق حیات کے ان حقائق سے ہے

جو فطرت سے مربوط ہوتے ہوئے بھی اس سے ماورئی ہوتے ہیں۔

فلسفہ تاوازم:

حیات و کائنات اور اس کے روحانی ارتقاء کے مسائل پر فلسفیانہ غور و فکر

کا دوسرا سلسلہ چین میں رائج ہوا جسے تاوازم کا نام دیا جاتا ہے۔ تاریخی اعتبار سے اس

نظام فلسفہ کے آغاز کا عہد متعین کرنا دشوار ہے البتہ انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا میں فراہم کی

ہوئی معلومات کے مطابق اول لاؤ تو (Laotzu) (۰۴-ق م) نے اور بعد میں

چانگ تو (Changtzu) (۳۰۰-ق م) نے تاوازم کے فلسفیانہ نظام کو پیش کیا۔ یہی

نظام فلسفہ اہل چین کا مقبول مذہب بن گیا۔ کنفوشس نے جو بنیادی طور پر مذکورہ

نظام فلسفہ کی اشاعت کرتا تھا اس نے ایک اخلاقی نظام تیار کیا اور اس کے پانچ اصول محبت، انصاف، عقل، اخلاص، پاکیزگی بنائے جن کی حیثیت اساسی تھی۔ انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا نے تاؤ ازم پر مندرجہ ذیل خیالات کا اظہار کیا ہے۔

تاؤ ایک اصطلاح ہے۔ اس کا بنیادی مفہوم تغیر ہے یا ایسا راستہ جو زمین سے آسمانوں تک جاتا ہے۔ اس تحریک کا سبب جس کا مقصد بلندیوں تک رسائی ہے۔ تاؤ کے بارے میں عقیدہ تھا کہ وہ اُس ملکوتی مقام پر متمکن ہے جو مصدر قوت ہے۔ کیوں کہ کل کائنات اس مقام ملکوت کے گرد طواف کرتی ہے۔ استادِ اوزمانہ کے باعث یہ غیر تجربی اصطلاح تجربی مفہوم میں استعمال کی جانے لگی اور تاؤ کے بارے میں یہ عقیدہ عام ہو گیا کہ تاؤ اس محسوس نظام فطرت کے پس پردہ ایک آفاقی کونیاتی قوت ہے یہ کونیاتی قوت جسے ”بحیثیت وجود“ خیال کیا گیا تھا۔ غیر شخص ہر جگہ موجود جاوداں اور تکون تصور کی جانے لگی۔ تاؤ تمام موجودات کی خیر و فلاح کے لیے دائمی طور پر بے نفسی اور کامل نظم کے ساتھ از خود مصروف عمل ہے۔

(انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا: جلد ۲۱، لندن، ۱۹۵۵ء)

(ص ۷۹۷)

فلسفہ یونان:

یونان میں انسانی فکر و شعور کی تاریخ کے نشانات ۶۰۰ برس قبل مسیح سے

دستیاب ہیں۔ یونانی فلسفے کی تاریخ خاصی دلچسپ ہے اور اس میں تدریجی ارتقا کے نشانات بین طور پر نظر آتے ہیں۔ مختلف مکاتبِ فکر نے اپنے افکار سے اس میں اور بوقلمونی کی فضا پیدا کر دی ہے۔ تالیس ملطی سے ارسطو تک یونانی فکر اگرچہ متباہن اور متضاد نظر آتی ہے لیکن حقیقت تک پہنچنے کی ایک سعی مسلسل ہے۔ الفروڈ ویبر نے یونانی فلسفے کی تاریخ کے ادوار کا جائزہ لیتے ہوئے تحریر کیا ہے۔

فلسفہ یونان کی ترقی میں دو مختلف دور ہیں ایک طبع زاد تخلیق کا زمانہ ہے اور دوسرا اعادہ و فکر ارتیابی کا۔ پہلے دور میں جو مسئلہ ہر طرف چھایا ہوا نظر آتا ہے وہ مبدئہ اشیاء کا مسئلہ ہے۔ جس کو تکون کا مسئلہ بھی کہتے ہیں۔ آئیوں میں یہ فلسفہ مادی وحدت الوجود کی شکل اختیار کرتا ہے۔ اطالوی فلاسفر جس میں (Dorio) دوریانی روح کام کرتی نظر آتی ہے۔ یہی مسئلہ روحانی وحدت الوجود کی طرف لے گیا ہے۔ ان دو گروہوں نے فلسفہ کے جو نظام بنائے ہیں ان کے اندر مستقبل کے مسائل ایک تخم کی طرح موجود ہیں۔ خصوصاً وحدتی اور سالماتی مفروضات جو موجودہ تخیل سائنس کے دوسرے ہیں۔

(الفروڈ ویبر۔ تاریخ فلسفہ: ترجمہ ڈاکٹر خلیفہ

عبدالحکیم، جامعہ عثمانیہ دکن ۱۹۲۸ء، ص ۶۵)

فیثاغورثی فلاسفہ:

اس مکتبہ فکر کا بانی مشہور ریاضی دان فیثاغورث Phythagoras ہے جو جزیرہ ساموس کا باشندہ تھا۔ وہ تناخ ارواح کا قائل تھا۔ اس کے فلسفے کی رو سے ہم

اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ۔

فیثا غورثی نظام کی روح، اصول اور اعمال کی بنیادیں  
 تاسخ ارواح کے عقیدے پر مبنی ہیں یہ عقیدہ  
 فیثا غورثیوں کے فلسفے کا ضمنی یا غیر متعلق حصہ نہیں ہے۔  
 بلکہ جو چیزیں فیثا غورثیوں کو ممتاز کرتی ہے وہ زندگی کا  
 ایک مخصوص اسلوب ہے جو آرٹک طریقہ حیات کے  
 مماثل ہے۔ ان کا نصب العین پیدائش کے چکر سے  
 آزاد ہونا اور آخر میں خدائی برکتوں کے عالم میں داخل  
 ہونا ہے۔ وہ راستہ جو نجات کی طرف جاتا ہے بنیادی  
 طور پر یکساں ہے۔ یعنی لذت احساس سے  
 مبرا ہونا، اور بنیادی اسباب کو ترک کرنا اس تزکیہ کے  
 طریق کار میں آرٹک اور فیثا غورث کے یہاں فرق  
 ہے۔ آرٹک کا طریقہ کار مذہبی خصوصیت کا حامل ہے  
 جب کہ فیثا غورث کا مسلک عقلی اور اخلاقی ہے۔  
 فیثا غورثی چند اعمال پر سختی سے عمل کرتے ہیں۔ مثلاً  
 گوشت نہیں کھاتے، سبز پھلوں سے سخت پرہیز کرتے  
 ہیں اور اس کے علاوہ بے شمار اشیاء سے، جن کی تشریح  
 یوں کی جاسکتی ہے کہ یہ قدیم دور کے عقیدے اور علامت کا  
 احیاء ہے وہ اور آگے بڑھے ان کا خیال تھا کہ انسان  
 بھیڑوں کے گلے کی طرح دیوتاؤں کی ملکیت ہے اور  
 دیوتاؤں کی مرضی کے بغیر اپنے غول سے آزاد نہیں

ہوسکتا۔ لہذا زندگی حد درجہ سنجیدہ چیز ہے اور درست رویہ ایک منظم تربیت کا طلب گار ہے۔ اسی وجہ سے مبتدی پر لازم ہے کہ وہ طویل عرصے تک خاموشی اختیار کرے اور ہر روز سختی کے ساتھ اپنے نفس کا محاسبہ کرے۔ تزکیہ کی سب سے اعلیٰ صورت ذہنی مشقت ہے۔ جسم کی قید سے آزادی حاصل کرنے کا یہ طریقہ سب سے زیادہ محفوظ خیال کیا گیا ہے۔ یعنی اس شر سے آزاد ہونا جس سے روح آلودہ ہوتی ہے، تاکہ حیات حقیقی موت واقع ہونے سے قبل ہی فنا ہو جائیں۔ اخوت اور مساوات جو فیثاغورثی نظام کے اہم جز تھے ان کی بنیاد تناخ ارواح کے عقیدے پر تھی۔ تمام زندہ اور نامیاتی اشیا ایک دوسرے سے مربوط ہیں کیوں کہ تمام رو صیں رکھتی ہیں۔

سقراط اور افلاطون:

سقراط نے جس کا عہد ۴۶۹ تا ۳۹۹ ق م ہے فیثاغورث کے تصورات کو جہاں قبول کرتا ہے وہیں اپنے خاص استدلال کو کام میں لا کر ان میں اضافہ بھی کرتا ہے اس نے انسان کے تصور اخلاق کو عمومیت سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی ہے۔ ویسے سقراط کے بارے میں کہتا ہے۔

سقراط کا کمال یہ ہے کہ اس نے کم از کم اخلاقیات میں جزئی کو کلی سے علیحدہ کرنے کی کوشش کی انسانوں کی بے انتہا قلمونی میں اس نے غیر متغیر انسان کو دیکھ لیا۔ ایک تباہ حال اخلاق صدی کے مخلوط انبار آرا میں سے



اس نے ایک غیر مبتذل اور سچی رائے کو تلاش کر لیا جو نوع انسان کے ضمیر یا نفوس کا قانون ہے۔ اس لحاظ سے سقراط نے صرف اخلاقیات ہی کی خدمت نہیں کی بلکہ الہیات کو بھی اس سے بہت فائدہ پہنچا۔ اس کا ادعان تھا کہ اخلاقی تصورات انسان کی فطرت میں پائے جاتے ہیں اور ہر انسانی نفس حامل صداقت ہے تعلیم کوئی ایسی بات پیدا نہیں کرتی جو پہلے نفس میں پنہاں نہ تھی۔ اس کا کام صرف یہ ہے کہ علم کے جو جراثیم نفس میں خفیہ و مستور ہیں، ان کو بیدار کر دے۔ (تاریخ

فلسفہ، ص ۵۳)

سقراط نے انسان کی فطرت اور اس کی ذات کے ممکنات پر جن خیالات کا اظہار کیا ہے انہیں بعد کے کئی فلسفیوں نے من و عن تسلیم کیا ہے اور جو خود اس کی شرافت نفس پر دلیل ہیں۔ جس کا ثبوت اس نے ایتھنز کی ظالمانہ عدالت میں زہر کا پیالہ پی کر پیش کیا۔ جو اس کے شریف و عظیم انسان ہونے کی ایک بین دلیل ہے۔ انسانی فطرت کی عظمت و بلندی کے تصور کے ساتھ ساتھ سقراط نے خیر و شر کا واضح تصور بھی پیش کیا۔ اس کا خیال تھا کہ نیک انسان بد انسان سے زیادہ توانا ہوتا ہے اس لیے بد انسان نیک انسان کو کوئی حقیقی نقصان نہیں پہنچا سکتا کیوں کہ حقیقی نقصان روحانی نقصان ہوتا ہے اور کسی شخص کی اپنی بُرائی سے پیدا ہوتا ہے۔ فضیلت کے لیے انعام کی امید نہیں رکھنی چاہیے کیونکہ نیکی بذات خود سعادت ہے۔ ذیلر کا خیال ہے کہ سقراط نے اخلاقیات کو مذہب سے علیحدہ کر کے اس کی خود مختار حیثیت قائم کی۔ لیکن مذہب سے اخلاقیات کو علیحدہ کر کے اسے کتنے عرصے تک برقرار رکھا جاسکتا ہے۔ شاید ذیلر کے پاس اس

کا کوئی جواب نہ ہو۔ اخلاقیات کو استمرار اور دوام صرف دینی نظام ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں سقراط کے اس قول سے کہ حقیقی نقصان روحانی نقصان ہوتا ہے۔ ذیلر کے مذکورہ بالا تجزیہ کی تردید ہو جاتی ہے کہ سقراط نے اخلاقیات کو انسان کے روحانی فوائد سے علیحدہ کرنے کی کوشش کی ہو۔ یہ امر بدیہی ہے کہ سقراط نے انسانی فطرت اور خیر و شر کے اخلاقی پہلو کے جو تصورات پیش کیے ہیں وہ صوفیا کے نقطہ نظر سے کما حقہ مماثل نہیں ہیں۔ صوفیہ نے انسان کو احسن تقویم کی بنیاد پر عظیم و اشرف تسلیم کیا ہے۔ اسی طرح ان کا تصور خیر و شر اللہ تعالیٰ کے اسما و صفات کے تصور پر مبنی ہے۔ اس معنی میں ان کا شعور سقراط کے نظریات سے بہ تفاوت بلند و برتر ہے۔ برٹرینڈ رسل نے افلاطون کے بارے میں کہا ہے کہ اس کا فلسفہ حقیقت اور ظاہر کے فرق پر مبنی ہے۔ پارمینائیڈز کے جملوں اور دلیلوں کو دہرایا ہے۔ حقیقت کے بارے میں اس کا لہجہ مذہبی ہے جو پرمینائیڈز کی منطق اور فیشا غورث کا ماورائے دنیا کا رجحان ہے۔ افلاطون کا خیال تھا کہ جو شخص خوب صورت اشیا کو پسند کرتا ہے۔ نئے المیہ ڈرامے دیکھتا ہے تصاویر دیکھتا ہے اور موسیقی سنتا ہے، فلسفی نہیں ہے فلسفی وہ ہے جو صرف حسن سے محبت کرتا ہے۔

افلاطون نے علم اور رائے کے فرق کی بھی وضاحت کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو شخص علم رکھتا ہے اسے کسی شے کا علم ہے گویا کوئی شے موجود ہے۔ اس اعتبار سے علم بے خطا ہوتا ہے کیوں کہ منطقی طور پر اس میں غلطی کا امکان نہیں ہے لیکن رائے میں غلطی کا امکان ہو سکتا ہے۔ افلاطون کے اس نقطہ نظر پر ویسٹر نے جو انبساط کیا ہے وہ بھی توجہ طلب ہے۔

جو ہستی تصور سے پیدا ہوئی ہے وہ اس کے مشابہ ہونی چاہیے۔ اس نقطہ نظر سے ہستی اور نفس ہستی

(فکر) ایک ہی چیز ہیں۔ کائنات کی یہ تو جیہہ سچ پوچھو تو ایک تمثیل ہے۔ جو شاید کافی ہوتی بشرطیکہ دنیا واقعی خالص روح کی سوسائٹی اور خیر و عدل و کمال کا مسکن ہوتی لیکن حقیقت میں دنیا ہستی و عدم روحانیت و جسمانیت خیر و شر کا ایک مرکب مجموعہ ہے۔ حادثات کا دوسرا عنصر ترکیبی یعنی عدم کہاں سے آیا۔ اس کا تصور سے پیدا ہونا ناممکن ہے۔ تصور تو ہستی عقل اور خیر ہی پیدا کر سکتا ہے۔ لہذا ایک دوسری اصل نے جو تصور کی طرح سرمدی ہے۔ کائنات کی تخلیق میں حصہ لیا ہے۔ اس طرح وحدیت خیر تصور اور مادہ کی شنویت بن جاتی ہے۔ مادے کے ساتھ ملنے سے تصور اور اس کی آفریدہ عقل نکلی بے مایہ اور گندی ہو جاتی ہے۔ ضرور ہے کہ عقل مادے کو اپنا ازلی دشمن سمجھے کیوں کہ اسی سے اس میں کمی واقع ہوتی ہے اور یہی تمام نقائص اور بدیوں کی جڑ ہے۔ نفس قدرتی طور پر جسم سے آزاد ہونا چاہے گا جس نے اس کو پایہ زنجیر کر رکھا ہے اور دنیائے مرئی سے جو ایک قید خانہ اور مقام سزا ہے۔ رہائی چاہے گا۔ سیاسیات کا وہ متصورانہ نظام جو فطرت کو ایک تجریدی مبداء اصل پر قربان کر دیتا ہے اور رہبانیت یا مادے سے خوف و نفرت جو نوافلاطونی اہل معرفت یا کیتھولک فرقے میں پائی جاتی ہے۔ یہ تمام باتیں ایک ایسے

خیال کے منطقی نتائج ہیں جو تصور کو ایک حقیقی وجود سمجھتا ہے۔ (تاریخ فلسفہ: ص ۸۵)

نوفلاطونیت:

نوفلاطونی مدرسہ فکر کا بانی امونیس ساکاس متوفی ۲۴۲ء خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن اس گروہ میں سب سے زیادہ شہرت فلاطینوس کو نصیب ہوئی۔ تا آں کہ اسے ہی نو فلاطونیت کا بانی خیال کیا جانے لگا۔ فلاطینوس نے مختلف حقائق مثلاً حقیقت اعلیٰ مادہ و کائنات، تناخ اور نجات کے بارے میں اظہار خیال کیا ہے۔ میکش اکبر آبادی نے ”نقد اقبال“ میں فلاطینوس کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے لکھا ہے۔

حقیقت اعلیٰ کے بارے میں نوفلاطونیوں کا خیال ہے کہ خدا تمام کائنات کا منبع اور مرجع ہے۔ وہ ماورا ہے اس لیے ہم اس کی تمام جو صفت بھی بیان کریں گے وہ اس سے محدود ہو جائے گا۔ اس لیے ہم اس کو عین مطلق یا خیر محض بھی نہیں کہہ سکتے کیوں کہ یہ سب صفات محدود ہیں اور کسی نہ کسی کمی کا اظہار کرتے ہیں۔ دنیا خدا سے ہے لیکن اس نے دنیا کو تخلیق نہیں کیا کیوں کہ تخلیق کا فعل شعور اور ارادے کی طرف اور خدا کو محدود کرنے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ فلاطینوس کئی خداؤں سے بھی انکار نہیں کرتا۔ افس کے نزدیک تمام دیوتا خدا ہی کا ظہور ہیں۔ وہ خیر و شر کے دیوی دیوتاؤں کا بھی عقیدہ رکھتا تھا۔ (نقد اقبال: از میکش اکبر آبادی، ص ۳۷)

روح خیال مجر د سے ظاہر ہوئی۔ روح کی پہلی

حیثیت عالم ارواح اور دوسری حیثیت کائنات ہے۔  
 کائناتی روح کے وجود سے مادے کی تخلیق ہوتی ہے۔  
 مادہ مجبور محض اور شر ہے اور شر کی اصل ہے۔ روح انسانی  
 بھی روح کائناتی کا ایک حصہ ہے اور اس لیے  
 ماورائے اوراک ہے اور آزاد ہے۔ ابتدا میں روح  
 انسانی کی توجہ ابدی روح کی طرف تھی پھر اس کی توجہ  
 ذہن اور مادے کی طرف ہو گئی۔ اس تنزل کی وجہ سے  
 جسم میں قید ہو گئی موت کے بعد بھی یہ روح انسانی،  
 حیوانی یا نباتی جسم میں محصور رہتی ہے۔ نجات یا آخری  
 منزل کا حصول اس بات پر موقوف ہے کہ روح کو  
 صفا حاصل ہونی چاہیے جسمانی بندشوں سے آزاد  
 ہونا چاہیے اور نظریاتی تصورات میں گم ہونا چاہیے۔  
 نظریاتی زندگی عملی زندگی سے بلند ہے۔ (نقد اقبال: از  
 میکش اکبر آبادی، ص ۳۹)

نوفلاطونیوں کے نقطہ نظر پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ فلسفہ بعض حیثیتوں میں  
 فلسفہ یونان کے تین مقتدر فلاسفر فیثاغورث، پیرینائڈیز اور افلاطون کے افکار کی  
 نمائندگی کرتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ ان کے نقطہ نظر میں ہندی فلسفے کے تین مکاتب،  
 سائکھی، یوگی اور شاکتہ کے افکار کا معتد بہ حصہ شامل نظر آتا ہے۔ لیکن جو بات انہیں  
 یونانیوں اور ہندیوں سے ممتاز کرتی ہے وہ وجود کے مراتب اور تنزلات کی تقسیم  
 ہے۔ اگرچہ اس تقسیم میں عقیدہ تثلیث کا اثر فلسفیانہ طور پر کارفرما ہے۔ حقیقت اعلیٰ  
 عالم ارواح اور کائنات ایک مثلث کے تین زاویے ہیں۔

ہندوستان، چین اور یونان کے مختلف مکاتب فکر کے نظریات کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ابتدا ہی سے ان کی فکر کے دو منہاج مقرر ہو چکے ہیں۔ ایک حقیقت کا حسیاتی منہاج ہے اور دوسرا عقلی منہاج ہے۔ یہی دو میلانات کسی نہ کسی صورت اور نوعیت سے آج بھی قائم ہیں اور نہ صرف مغرب بلکہ مشرق کے بہت سے ملکوں کی ذہنی اخلاقی، سیاسی اور تمدنی زندگی کو متاثر کر چکے ہیں اور کر رہے ہیں۔ بہر حال قدیم مفکرین نے حیات و کائنات کے مسائل کی تعبیر یا حسی تجربے کی بنیاد پر کی ہے یا عقلی استدلالی کی رشتی میں۔ ان دو منہاج کے علاوہ کوئی اور واسطہ ادراک ان کے پیش نظر نہیں ہے۔ اگرچہ فلاطینوس نے خدا میں دوبارہ جذب ہونے کی منزلوں میں علاوہ حسی ادراک اور استدلال کے صوفیانہ وجدان کو شامل کیا ہے۔ لیکن صوفیانہ وجدان سے فلاطینوس کیا مراد لیتا تھا اس کی وضاحت کرنا انتہائی دشوار ہے۔ اگر اس سے نظریاتی تصورات میں گم ہونا مراد ہے تو اسے صوفیانہ وجدان سے کوئی علاقہ نہیں البتہ اسے ذہن کی ایک خاص حالت ضرور کہہ سکتے ہیں جب کہ وجدان نفس پر وارد ہونے والی ایک خاص کیفیت کو کہتے ہیں جس میں حقیقت بغیر التباس کے مشہور ہوتی ہے۔

### ہندوستان میں تصوف و روحانیت کی روایت:

ہندوستان میں سب سے پہلا دانشور جس نے مسلمانان ہند کو تصوف روحانیت اور ویدانت وغیرہ سے روشناس کرایا وہ ابوریحان البیرونی تھا۔ البیرونی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ غزنوی عہد میں ہندوستان آیا۔ اس نے پنجاب میں قیام کیا اور وہاں کے پنڈتوں سے سنسکرت زبان سیکھی اور ہندوؤں کی کئی کتابوں کا عربی اور فارسی میں ترجمہ کیا۔ اس طرح ہندی مسلمان پہلی بار اپنشدوں اور یوگ کی تعلیم سے آشنا ہوئے۔ ہندو تصوف (ویدانت) کا سب سے بڑا مبلغ شکر آچاریہ تھا اس کے

خیال کے مطابق انسان کے لئے یعنی نجات حاصل کرنے کا واحد ذریعہ بھگتی یعنی عشق ہے۔ ابتدا میں ہندوؤں کے یہاں برہما خدا کی شکل میں تسلیم کیے جاتے تھے۔ شیو اور وشنو کی بھگتی ہوتی تھی۔ رفتہ رفتہ شیونگا ہوں سے او بھل ہو گیا اور وشنو نے زیادہ اہمیت حاصل کر لی۔ اس کے دو اوتار رام اور کرشن قرار پائے اور رام بھگتی اور کرشن بھگتی نے عمومی صورت اختیار کر لی۔ بھگتی کے مقابلے میں کرشن بھگتی زیادہ مقبول ہوئی کیونکہ اس میں عشق مجازی کی راہیں کشادہ ہوتی تھیں اس مسلک کو عام طور پر بھگتی تحریک کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

اگرچہ تصوف اور روحانیت صرف ہندوستان ہی میں نہیں بلکہ دنیا کی ہر قوم میں موجود ہے اور آج سے نہیں، تاریخ کے اولین اوراق سے اس کا تذکرہ شروع ہو جاتا ہے لیکن اس کے باوجود مذہب کی طرح اس کی کوئی جامع اور مانع تعریف آج تک نہیں ہو سکی اس کا دائرہ بہت سے داخلی تجارب و کیفیات، احوال و مقامات اور شعائر و مناسک کو محیط ہے۔ لیکن ان میں دو عناصر ایسے ہیں جو تصوف و روحانیت کی اصل سمجھے جاتے ہیں۔ (۱) انسان کا خدا کے ساتھ براہ راست مکالمہ اور (۲) نفس انسانی کا حقیقت مطلقہ یعنی خدا کے ساتھ مل جانا۔ جسے وصال یا فنا کہتے ہیں۔ یہ کیفیات ہر فرد کی ذاتی یعنی انفرادی ہوتی ہے جن میں کوئی دوسرا شریک نہیں ہوتا نہ وہ فرد ان کیفیات کو کسی دوسرے کو محسوس کر سکتا ہے اور نہ ہی بتا اور سمجھا سکتا ہے اس اعتبار سے تصوف، بحیثیت ایک مذہب کے یکسر شخصی یا ذاتی ہوتا ہے۔ اور یہ تجربہ کائنات کے حسی یا مشاہداتی علم یا عقل و بصیرت کے بغیر ایک ایسے ذریعے سے اصل ہوتا ہے جو نگاہوں سے بالکل ہی مستور اور حواس سے پوشیدہ رہتا ہے اسے روحانی ذریعہ علم کہتے ہیں۔ اس علم کے حصول کی توجیہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ نفس انسانی جب باطن کی گہرائیوں میں چلا جاتا ہے تو یہ وہاں اس حقیقت گہنی میں جذب ہو جاتا

ہے۔ جو کائنات کے رگ و پے میں جاری و ساری ہے اور اس طرح نفسِ انسانی اور حقیقتِ مطلقہ ایک ہو جاتے ہیں۔ اور انسان بغیر کسی ذریعہ یا واسطہ کے تمام حقائق کا براہِ راست مشاہدہ کر لیتا ہے۔ مشاہدہ کیا وہ خود ہی حقیقت بن چکا ہوتا ہے۔ چونکہ حقیقتِ مطلقہ تمام مادی اور محسوس نسبتوں سے بلند اور منزہ ہے اس لیے نفسِ انسانی اس کے ساتھ اسی صورت میں پیوست ہو سکتا ہے جب یہ خود تمام محسوس اور مادی علاقے سے بلند اور منزہ ہو جائے۔ اس کے لیے نہ صرف دنیاوی حظائے لذات سے ترکِ تعلق ضروری ہے بلکہ اپنے قلب و دماغ کو بھی اس مقام پر لے جانا ہوتا ہے جہاں اس مخصوص دنیا کے نقوش، تصوّرات اور خیالات کا کوئی گزر نہ ہو۔ یعنی مادی دنیا کی آلائش تو ایک طرف محسوس اشیاء کے تصوّرات اور خیالات تک بھی دماغ میں نہ آنے پائیں۔ روحانیت کی اصطلاح میں اس کیفیت کو مکمل تاریکی (Complete Darkness) کہتے ہیں۔

یہود اور نصاریٰ کے یہاں روحانیت کا تصور:

ظہورِ اسلام کے وقت دنیا میں چار بڑے مذاہب تھے۔ یہودیت، نصرانیت، مجوسیت، اور بدھ مت۔ چونکہ مجوسیت اور بدھ مت میں نبی کا کوئی خصوصی تصور نہ تھا اس لیے یہ یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ ان کے یہاں ایک نبی کے وحی اور اربابِ تصوف کے کشف والہام میں فرق کیا جاتا تھا یا نہیں لیکن یہودیت اور نصرانیت میں یہ فرق موجود تھا۔ اگرچہ بہت مبہم طریق پر یہودی حضرت موسیٰ کو جس انداز کا نبی مانتے تھے اس انداز کا نبی دانیال حزقیل وغیرہ کو نہیں مانتے تھے لیکن وہ انہیں بھی نبی کہتے تھے اس لیے ان کے یہاں نبی کے معنی ہی تھے پیش گوئیاں کرنے والا اسی لئے اس کا ترجمہ (Prophets) کہا جاتا ہے۔ عیسائی اپنی انجیل کے مرتبین کو ولی کہتے ہیں اور انہیں حضرت عیسیٰ کا ہم مرتبہ نہیں مانتے لہذا اس اعتبار سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ



عیسائیوں کے یہاں رسول کی وحی اور اولیا کے کشف والہام میں فرق ہے لیکن وحی اور الہام کا فرق محض اصطلاحی ہے۔ نوعیت دونوں کی ایک ہے۔

یہودیت ظواہر پرستی کا مذہب ہے اس لئے اس میں باطنیت کی گنجائش بہت کم ہے۔ لیکن بیت المقدس کی تباہی کے بعد بابل کی اسیری کے زمانہ میں جبکہ قوم اپنے ضعف و انحطاط کی انتہا تک پہنچ چکی تھی تو ان میں کچھ روحانیت کے آثار نمودار ہونے لگے۔ چنانچہ اس زمانے میں ان کے نبیوں کے حالات کچھ اس طرح کے ہیں جیسے باطنی خلوت گاہوں میں ارباب تصوف کے ہوتے ہیں۔ اسی قسم کا نبج زندگی، وہی انداز گفتگو اسی طرح کے مکاشفات، اسی نوع کی پیش گوئیاں لیکن حقیقی تصوف ان میں اس کے بعد جا کر آیا جب ان کے ذہبی پیشواؤں نے اسکندریہ میں یونانی فلسفہ کا مطالعہ کیا اور وہاں اس فلسفہ اور اپنے معتقدات کے امتزاج سے ایک نیا مذہب ایجاد کیا فیلو (Philo) اس مذہب کا امام ہے۔

توریت کی روح دراصل اس کے باطنی معنوں میں پوشیدہ ہے۔ انسان ہر مقام پر خدا کا جلوہ دیکھ سکتا ہے بشرطیکہ وہ تورات کے ان باطنی معانی کا راز پا جائے اور اس کے مطابق زندگی بسر کرنے لگ جائے۔

عیسائیت میں پہنچ کر تصوف و روحانیت نے ایک (Organised System) کی شکل اختیار کر لی۔ اب باقاعدہ خانقاہیں قائم ہو گئیں، ان کے قواعد و ضوابط وضع ہوئے۔ ان میں داخلہ کی شرائط مقرر ہوئیں۔ ان کے اندر زندگی بسر کرنے کے طور طریقے مقرر ہوئے۔ جن کی نہایت سختی سے پابندی لازمی ٹھہرائی گئی۔ اس روحانی ترقی کے لئے مختلف قسم کی ریاضتوں اور مشقتوں کے زینے تجویز کیے گئے، جگہ جگہ مختلف اولیا نے اپنے مرکز قائم کیے اور اس طرح پورا مذہب تصوف و روحانیت کی آماجگاہ بن گیا اور اب ہر مقام پر اس قسم کے الفاظ دہرائے جانے لگے۔

اگر تم حواس کے دروازے بند کر کے دل کی آنکھیں کھولو۔ اگر تم جسمانی لذائذ سے منہ موڑ کر روحانی کیفیات کا پیچھا کرو تو تم خدا کو اپنے سامنے بے نقاب دیکھ لو گے۔ جب آدم اور حوا کی جسمانی آنکھیں کھلی ہیں تو ان کی روحانی آنکھیں بند ہو گئی تھیں۔ لیکن ان کے بعد یسوع مسیح آیا کہ جن کی آنکھیں بند ہیں وہ دیکھنے لگ جائیں۔ پس یاد رکھو، حواس کی آنکھیں بند اور دل کی آنکھیں کھولنے سے خدا اور اس کا اکلوتا بیٹا بے نقاب ہو کر سامنے آسکے گا۔ - 1)

St:Origen: Encyclopedia of  
Religion and Ethics: P238)

خدا اور انسانی روح کے اس تعلق کو (St:Origen) عروسی تعلق کی اصطلاح سے موسوم کرتا ہے اور ان کے دوسرے ولی بھی اسے آسمانی دلہن کہہ کر پکارتے ہیں۔ چونکہ اس طرح زہد و انزاع کی زندگی بسر کرنے والے عوام کی نگاہوں میں بے حد مقبول اور واجب التعظیم قرار پاتے تھے۔ انکی پرستش ہوتی تھی۔ اس لئے رفتہ رفتہ لوگ فوج در فوج اس مسلک کی طرف بڑھنے شروع ہو گئے۔ چنانچہ چوتھی صدی عیسویں میں حالت یہ ہو گئی تھی کہ بستیاں خالی ہو رہی تھیں اور خانقاہیں آباد، شام اور فلسطین کے علاقے خاص طور پر اس مشرب خانقاہیت کے مراکز تھے۔

## باب دوم

### فارسی میں روحانیت اساس شاعری:

شاعری میں روحانی روایت کے آثار دراصل تیسری صدی ہجری سے نظر آنے لگے تھے۔ رفتہ رفتہ یہ تحریک پھیلنے اور زور پکڑنے لگی یہاں تک کہ چھٹی، ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری کے بعد دم توڑ جاتی ہے۔ اس کے شباب کا اندازہ سید علی ہجویری کے اس بیان سے لگایا جاسکتا ہے کہ ان کے زمانے میں تین سو مشہور صوفی مشائخ صرف خراسان میں موجود تھے۔ جن میں سے ہر ایک کا ایک خاص مشرب تھا۔ اسی زمانے میں المقدسی نے شیراز میں بھی صوفیا کی ایک بڑی تعداد بتائی ہے۔ صوفیا کی عبادت اور سکونت کے لئے خانقاہیں تعمیر ہوتی تھیں۔ جس زمانے میں مغلوں نے ایران پر حملہ کیا تو وہاں بیسٹار خانقاہیں موجود تھیں۔ اس عہد کے امراء اور مشاہیر خانقاہیں بنواتے اور درویشوں کے لئے وقف کر دیتے تھے۔ ان میں سے بعض صرف شیوخ کے لئے مخصوص ہوتی تھیں اور بعض عام صوفیوں کے لیے بھی ہوتی تھیں جو سیر و سلوک میں مشغول رہتے تھے۔ تصوف کے آغاز میں صوفیاء کے دو مکتب فکر اپنے نظریات کے ساتھ سامنے آئے ہیں ایک وہ گروہ ہے جو خوفِ الہی پر زور دیتا ہے اور دوسری طرف وہ صوفیا ہیں جو محبتِ الہی پر زور دیتے ہیں جو طبقہ محبتِ الہی اور جمالِ خداوندی پر زیادہ زور دیتا تھا اس طبقے کی علمبردار رابعہ بصری تھیں اور دراصل اسی طبقے سے متصوفانہ اور روحانی شعر و ادب کا سلسلہ شروع ہوتا ہے اور یہی نظریہ عربی، فارسی، اور پھر اردو شاعری پر اثر انداز ہوتا ہے۔ شعرانی نے رابعہ بصری کے متعلق لکھا ہے۔

وہ ہر وقت مغموم و ملول رہتی تھیں۔ ان کی آنکھیں اشکبار رہتیں، جب وہ دوزخ کا ذکر سنتیں تو دیر تک دہشت سے بے ہوش رہتیں۔ پھر جب ہوش میں آتیں تو مسلسل استغفار کرتیں، آنسوؤں سے ان کی سجدہ گاہ ہمیشہ تر رہتی، ایک مرتبہ سفیان ثوری سے واحزناتہ کا نعرہ

سن کر انہوں نے کہا ”تمہارا غم کتنا کم اور معمولی ہے، اگر تم واقعی ملول و غمگین ہوتے تو پھر زندہ کس طرح رہتے۔ (تاریخ تصوف اسلام: ترجمہ رئیس احمد جعفری لاہور، ص ۱۵۵)

روحانی شاعری میں محبت کو ایک مضبوط مسلک بنا کر سب سے پہلے رابعہ بصری نے اسے بطور مسلک پیش کیا اور انہوں نے نظم و نثر میں حُبِ الہی کے خوب گیت گائے اور اسی سے روحانیت اساس شاعری کا آغاز ہوتا ہے۔  
غزالی لکھتے ہیں:

رابعہ عدویہ نے اپنے اشعار میں غرض اور آرزو کی جس محبت کا ذکر کیا ہے۔ اس سے مراد ہے اللہ کا احسان اور انعام جو اپنے بندوں پر روا رکھتا ہے۔ اور جس حُبِ ذات یعنی خالص حُبِ الہی اور جمالِ خداوندی کی محبت جس کا نظارہ ان کے دل کی آنکھوں نے کیا اور یہی محبت سب سے بہتر اور برتر ہے۔ جمالِ ربوبیت کی لذت بجائے خود سب سے بڑی چیز ہے۔ (تاریخ تصوف اسلام: ترجمہ رئیس احمد جعفری لاہور، ص ۱۵۸)

اپنے اس بیان میں غزالی نے جن اشعار کا تذکرہ کیا ہے وہ یہ ہیں میں تجھ سے محبت کرتی ہوں۔ دو طرح کی محبت ہے آرزو اور تمنا کی۔ اور دوسری ہے صرف تیری ذات کی میری وہ محبت جو آرزو اور تمنا سے معمور ہے وہ تو کوئی اہمیت نہیں رکھتی لیکن وہ محبت جو صرف تیری ذات سے ہے تجھے اسی کا واسطہ حجاب کو دور کر دے تاکہ آنکھیں تیرا جلوہ دیکھ سکیں۔

ان کی ایک مناجات یہ بھی ہے۔

اے میرے معبود اگر میں تیری عبادت نارِ جہنم کے ڈر سے کرتی ہوں تو مجھے نارِ جہنم کا لقمہ بنا دے اور اگر میں تیری عبادت جنت کی لالچ سے کرتی ہوں تو مجھے ہمیشہ کے لیے اس سے محروم کر دے اور اگر میں صرف تجھ سے تیری ذات سے تیرے لئے محبت کرتی ہوں تو اے میرے مولا مجھے اپنے جمالِ ازلی سے محروم نہ کیجیو۔  
(تاریخ تصوف اسلام: ترجمہ رئیس احمد جعفری)

(لاہور، ص ۱۵۸)

محبت کا یہ تصور روحانی شاعری میں بہت مقبول ہوا اس تصور کی بازگشت فارسی شاعری میں بھی سنائی دیتی ہے اور محبت کا یہ اثر فارسی کے ذریعے اردو شاعری کے دبستانوں میں بھی سامعہ نواز ہوا۔ محبت اور عشقِ الہی کے مسائل صوفیوں کو اس قدر مرغوب ہیں کہ بعض کے نزدیک تصوف کی بنیاد ہی محبت اور عشقِ الہی پر استوار ہے۔ مولا ناروم فرماتے ہیں۔

ہر کرا جامہ ز عشقے چاک شد  
اوز حرض و جملہ عیبے پاک شد

شادباش اے عشق پر سوداے ما  
اے طیب جملہ علتھائے ما

اے دوائے نخوت و ناموسِ ما  
اے تو افلاطون و جالینوسِ ما

جسمِ خاک از عشق بر افلاک شد  
کوه در رقص آمد و چالاک شد

عشق جانِ طور آمد عاشقا  
طور مست و خر موی صاعقا

بالب و مساز خود گر نختمی  
ہیچو نے من گفتنیہا گفتنی

ہر کہ او از ہم زبانے شد جدا  
بے نوا شد گرچہ دارد صد نوا

چونکہ گل رفت و گلستاں درگذشت  
نشوی زان پس ز بلبل سرگزشت

جملہ معشوقست و عاشق پرودہ  
زندہ معشوق است و عاشق مردہ

(مثنوی مولانا روم، ص ۱۳۵)

اس دور کے صوفی شعرا ظاہری پابندیوں کی بنیاد پر انسانوں کو تقسیم کرنے اور ان میں منافرت پھیلانے کے بجائے صرف خلوص نیت اور کیفیت قلب کو بنیادی درجہ دیتے

تھے۔ گویا عشق و محبت معرفت الہی کا سب سے معتبر اور مستند راستہ ہے اور اس راستے پر چلنے کے لئے محض ضابطہ پرستی یا صرف ظاہری رسوم و عبادت کافی نہیں ہیں۔ اس طرح تصور عشق کو نظام تصوف میں کلیدی حیثیت حاصل ہوگئی اس عشق کی نوعیت یہ ہے کہ دراصل تخلیق و تکوین کائنات حسن کی تمنائے عشق ہی کا نتیجہ ہے جسے گنٹ کنز انجمنی کے ذریعہ ظاہر کیا گیا ہے۔ افلاطون نے عشق کی تعریف ہی اس طرح کی ہے کہ حسن کی آرزوئے تخلیق کا نام عشق ہے۔ حسن اپنے کو ظاہر کرنا چاہتا ہے۔ اسی خواہش اظہار نے، حسن مطلق کو خود بنی کے لئے مجبور کیا اور کائنات کے متعدد اور مختلف مظاہر و اعیان میں اس نے ظہور کیا۔ انسان کو جو معرفت نصیب ہوتی ہے وہ بھی علم سے نہیں بلکہ علم القلوب سے حاصل ہوتی ہے جو صرف فیض الہی یا توفیق خداوندی سے دستیاب ہو سکتا ہے۔ اور نگ زیب کے بعد حالات نے کچھ اس طرح کروٹ لی کہ سیاسی اور معاشی بد حالی میں اضافہ ہوتا چلا گیا تو ان حالات میں شعرا کا رجحان تصوف و روحانیت کی طرف مائل ہونے لگا۔ شاہ فخر الدین، شاہ غلام علی، شاہ ابوسعید، سعد اللہ گلشن، مرزا مظہر جان جانا، خواجہ میر درد وغیرہ اس دور کے اہم شعرا ہیں جن کی شاعری روحانیت سے سرشار ہے۔ اس دور میں روحانیت اساس شاعری مایوسی اور بے بسی سے قرار کا ذریعہ بن گئی تھی۔ فارسی شاعری میں بھی ان تمام چیزوں کا اثر زمانہ قدیم سے چلا آ رہا ہے۔ صوفی شعرا نے تو خیر اسے ایک باقاعدہ ادبی شکل دیدی لیکن شعرا نے ماقبل کے کلام میں بھی بعض متصوفانہ خیالات ملتے ہیں۔ فردوسی کو بعض نے صوفیا کی صف میں شمار کیا ہے۔ فردوسی کے کلام میں تصوف اور وسیع المشرابی کی مثالیں ملتی ہیں۔ شاہ نامہ میں ایک جگہ سین دخت نے سام کو اس طرح مخاطب کیا ہے۔

خداوند ما و شما خود یکیت  
به یزدان ماہج پیکار نیست

گذشتہ از و قبلہ ماست است  
چہ در چین و کابل چہ در ہندوہست

شمار اخورد آتش بر فروغ  
تودانی کزیں نلفتم دروغ

پرستیدن ہر دوراہ بداست  
چومار ہمسر آرزو ایز دست

(شاہ نامہ، فردوسی، ص ۲۲)

ناصر خسرو اور سنائی نے کھلم کھلا روحانی خیالات پر شاعری کی بنیاد رکھی۔ حکیم ناصر خسرو کے بارے میں شبلی نے لکھا ہے کہ فلسفے کے خیالات سب سے پہلے اس نے اپنے اشعار میں ادا کیے لیکن وہ محض فلسفہ تھا۔ شاعری نہ تھی۔ اس کے بعد خیام نے دونوں کو یکجا کیا۔ اس دور تک عشق و عاشقی بھی روح شاعری نہ بنی تھی۔ مثنوی رزم تک محدود تھی۔ قصائد مداحی تک تشیب میں معشوق کا ذکر دیتے تھے جو عرب کا اتباع تھا۔ ساقی اور حسین میں بچوں اور مردوں کا ذکر بھی کر دیتے تھے۔ اس سے محض تفریح مقصود ہوتی تھی۔ یہ عہد وہ ہے جب امرا کے یہاں حسین اور خوش رو غلام پیش خدمت رکھے جانے لگے تھے اور ان کے حسن کا چرچا کرنا معیوب نہ سمجھا جاتا تھا۔ سلطان محمود کی اپنے غلام ایاز سے دلہستگی کے قصے مشہور تھے۔ فرخی تو ایاز کے مقررین اور متوسلین



میں تھا۔ محمود نے فردوسی سے فرمائش کر کے ایاز کے سبزہ خط کی تعریف میں اشعار لکھوائے تھے۔ ایک بار بزم عیش میں ایاز کی شکن در شکن زلفوں کو رخ پر بکھرے دیکھ کر بے اختیار محمود نے اس کے گلے میں ہاتھ ڈال دیا اور جوشِ تقویٰ میں زلفیں کاٹ ڈالنے کا حکم دیا۔ ایاز نے تعمیل کی، صبح سو کر اٹھا تو ایاز کی کٹی ہوئی زلفیں دیکھ کر سخت مگدر اور مضطرب ہوا غصری نے یہ رباعی پڑھی

گر عیب سر زلف بت از کاستن است  
نہ جائے غم نشتن و خاستن است

وقت طرب و نشاط وے خواستن است  
کاراستن سرو بہ پیراستن است

ابوسعید ابوالخیر کی رباعیات اور سنائی کا کلام بھی تصوف کے خیالات سے سرشار ہے گو شبلی کے نزدیک ابوسعید ابوالخیر کی رباعیوں میں جوش غالب آ گیا ہے۔ تصوف کے اہم شعرا کی صف میں عطار، رومی، سعدی، حافظ، اوحدی، مغربی اور خصوصاً عراقی کا نام قابل ذکر ہیں۔ حکیم سنائی کے بارے میں خصوصاً اور ایران کے صوفی شعرا کے بارے میں عموماً اقبال نے لکھا ہے۔

ان شعرا نے عجیب و غریب اور بہ ظاہر دل فریب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردید و تشجیح کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔ اگر اسلام افلاس کو برا کہتا ہے تو حکیم سنائی اس کو اعلیٰ درجے کی سعادت قرار دیتا ہے۔ اسلام جہاد فی سبیل اللہ کو حیات کے لئے ضروری تصور کرتا ہے تو

شعراے عجم اس شعار اسلام میں کوئی اور معنی تلاش کرتے ہیں۔ مثلاً

غازی از پئے شہادت اندرتگ و دوست  
غافل کہ شہید عشق فاضل ترازوست

در روز قیامت این بہ او کے باشد  
این کشتہ دشمن است و آن کشتہ دوست  
(بحوالہ شعر العجم، جلد اول، ص ۱۵۲۲)

اقبال کم از کم ابتدائی دور میں تصوف اسلام کو خالص اسلامی ماخذ قرآن اور حدیث اور صحابہ کرام کی تعلیمات کے مطابق تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن ان کے خیال میں ایران پہنچ کر بیرونی عناصر اور اثرات نے اس اسلامی تصوف کی صورت بدل دی اور بہت سے ایسے خیالات، افکار، اعمال اور مسلک اس میں داخل ہو گئے جو اصلاً روح اسلام کے منافی تھے۔ علامہ اقبال نے مولانا روم کے بارے میں واضح رائے دی ہے۔ تاہم یہ بھی درست ہے کہ آگے چل کر اقبال کے خیالات، افکار اور نظریات میں ارتقاء کی بدولت خاصاً فرق نظر آتا ہے جسے بعض حضرات تضاد سے تعبیر کرتے ہیں۔ دراصل یہ ارتقاء ایک فطری اور منطقی عمل ہے جس سے علامہ اقبال گزرے ہیں۔ اس سلسلہ میں اسرار خودی کا ذکر ضروری ہے کیونکہ علامہ اقبال کی فکر کا محور خودی اور اس کا ارتقا ہے۔ مثنوی اسرار خودی کے آغاز میں مولانا جلال الدین رومی کے یہ تین شعر ہیں۔

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر  
کز دام و دد ملولم انسا نم آرزوست

زین ہر بان ست عناصر ولم گرفت  
شیر خدا و رستم دستا نم آرزوست

گفتم کہ یافت می نشود جتہ ایم ما  
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

(مثنوی اسرارِ خودی: ص ۱۲)

ان اشعار کے تجزیہ سے مولانا روم کے اس مسلک کا اندازہ ہوتا ہے۔

(۱) انسان کی تلاش (انسان کامل یا مرد مومن)

(۲) ست عناصر، ہمراہیوں سے بیزاری

(۳) جلال و جمال، طاقت و عنائی کے مثالی کرداروں کی آرزو

(۴) سعی مسلسل، تلاش پیہم، کاوش جاودانی

اگر اس مثنوی کی گہرائی میں جا کر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ مولانا روم

صرف صوفی ہی نہیں بلکہ وہ ایک صوفیانہ مسلک کے امام بھی ہیں۔

اس دور کے صوفی شعرا کے بارے میں وحید اختر رقمطراز ہیں۔

خانقاہی نظام نے صوفیا پر فتوح کے دروازے کھول کر

انہیں مفت خوری و آرام پسندی کا عادی بنا دیا تھا مگر ابن

میمن اس طرز زندگی کے برخلاف محنت کی عظمت پر

ایمان رکھتا ہے۔ ہندوستان اور بیرون ہند کے اکابر

صوفیا نے بادشاہوں اور امیروں کی دی ہوئی جاگیروں

کو ٹھکرا کر اپنی محنت سے کمائی ہوئی سوکھی روٹی کو تریح

دی۔ اور اس طرح اسلام کی تعلیم کی عملی پہلو کو بھی

اپنایا جس کی رو سے کسبِ معاش کے لئے جائز طریقے اختیار کرنا اور محنت کرنا بجائے خود عبادت ہے۔ حضرت علیؑ نے اپنے ایک خط میں اپنے بیٹے محمد حنفیہ کو نصیحت کی تھی کہ ”امراء کے دسترخوان پر کھانے کو ہاتھ نہ لگانا، تمہیں ہر لقمہ غریبوں کے خون سے تر ملے گا۔ صوفیا کی قناعت اسی مثبت انقلابی رجحان کی پروردہ ہے مگر دنیا پرست صوفیا نے قناعت و فقر و توکل کو بے عملی کا فلسفہ بنا کر خیرات پر زندگی بسر کرنی شروع کر دی تھی۔ صوفی شاعروں نے قصیدے کے عوض ملنے والے درہم و دینار زرو جو اہر اور جاگیر و منصب کو بھی خیرات سمجھ کر غریبی مگر آزادی کی زندگی اختیار کی یہ رجحان سعدی کے بعد سے متصوفانہ شاعری اور زندگی کا ایک غالب رجحان بن گیا۔ اس رجحان سے متعلق مضامین کو ابن یمن سے بہتر کوئی شاعر ادا نہ کر سکا۔ عراقی، عطار، عراقی اور رومی یہ وہ شعرا ہیں جنہوں نے وحدت الوجود کے نظریے کو بہ تکرار اپنے کلام میں پیش کیا ہے۔ مغربی نے ہزاروں اشعار لکھے ان میں زیادہ تعداد غزلوں کی ہے جن میں متصوفانہ نظریات ہی باندھے گئے ہیں۔ شاعر کی زندگی اور اس کے زمانے کا نہ ذکر ہے۔ نہ اُس کے یہاں روحِ عصر کا کوئی احساس ملتا ہے۔ اسی لئے شبلی نے اُسے بے رنگ شاعر کہا ہے۔ جس کے یہاں تخیل اور

جدت کی کمی ہے اور ایک ہی پھول کے مضمون کو سورنگ  
سے باندھا گیا ہے۔ ایک مسلسل غزل کے کچھ اشعار  
دیکھیے:

خورشیدِ رخت چو گشت پیدا  
ذرات دو کون شد ہویدا

مہرِ رُخ تو چو سایہ انداخت  
زاں سایہ پدید گشت اشیاء

ہر ذرہ ز نورِ مہر رویت  
خورشیدِ صفت شد آشکارا

ہم ذرہ بہ مہر گشت موجود  
ہم مہر بذرہ گشت پیدا

دریائے موج فرد شد و برآمد  
در کسوت و صورتے دلآرا

ایں جملہ چہ بود عینِ آں موج  
و آں موج چہ بود عینِ دریا

اجزا چہ بود مظاہر کل

اشیا چہ بود ظلالِ اسما

صحرا چہ بود زمینِ امکاں

کانست کتابِ حقِ تعالیٰ

اے مغربی ایں حدیث بگزار

بہر دو جہاں مکن ہویدا

اس غزل سے خود اندازہ ہوتا ہے کہ اُس نے شعریت کی زیادہ پروا کیے بغیر مسائلِ تصوف کو محض شاعرانہ انداز میں نظم کر دینے پر توجہ کی۔ عام طور پر غزلوں کا یہی رنگ ہے۔ کہیں کہیں رندانہ و قلندرانہ لب و لہجہ بھی ابھر آتا ہے جس میں گرمی اور زندگی کی چنگاریاں چمکتی دکھائی دیتی ہیں۔ (خواجه میر درد، تصوف اور شاعری: وحید اختر، ص ۲۶۴)

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے کہ شاعری میں روحانیت کی روایتوں کا سلسلہ پانچویں صدی ہجری سے باقاعدہ شروع ہو چکا تھا روحانیت اساس شاعری کے باقاعدہ آغاز کا سہرا حکیم سنائی کے سر ہے۔ یوں تو سنائی سے پہلے سلطان ابوسعید ابوالخیر نے اپنی رباعیوں میں عشقِ حقیقی کے جذبات کا اظہار کیا ہے اور اس لحاظ سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ شعر میں صوفیانہ خیالات سب سے پہلے انہوں نے ادا کیا لیکن حقیقی معنوں میں فارسی کے سب سے پہلے صوفی شاعر حکیم ابوالمجدد و بن آدم سنائی تھے جو چھٹی صدی ہجری کے مسلم الثبوت استاد اور خدا رسیدہ بزرگ گزرے ہیں۔ ان کے اس دور کی شاعری میں معارف و حقائق زہد و پرہیزگاری اور وعظ و پند کی باتیں ملتی

ہیں۔ ان کی اس قسم کی شاعری نے شعرائے فارسی میں ایک انقلاب پیدا کر دیا اور وہ روحانی شاعری کے موجد قرار پائے۔ خود انہیں بھی اس بات کا احساس تھا کہ وہ کوئی نئی صنفِ سخن ایجاد کر رہے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں۔

خداوند جہاں وارا سنائی را ہبا مزی  
بدیں توحید کو کردہ است اندر شعر پیدائی

سنائی کے بعد خواجہ فرید الدین عطار نے صوفیانہ شاعری کو بہت وسعت اور ترقی دی۔ خواجہ فرید الدین عطار ادبیاتِ ایران کی مایہ ناز شخصیتوں اور عظیم صوفی شاعروں میں سے ہیں جن کی بدولت غزل، قصیدہ، مثنوی، رباعی یعنی تمام اصنافِ سخن میں صوفیانہ مضامین داخل ہو گئے۔ یہ بہت پرگوشاعر تھے انہوں نے تقریباً ایک لاکھ اشعار کہے ہیں۔ ان کے معاصرین ان کی پرگوئی پر معترض تھے اور اسی لحاظ سے ان کی شاعری کو کمتر درجے کا تصور کرتے تھے جس کا جواب انہوں نے اپنی مثنوی خسرو نامہ میں یوں دیا ہے۔

کے کہ او چومن را عیب جو یست  
بے گویم تو بشنوی تودانی

عطار تمام عمر طریقِ عرفان میں سلوک کی سیر کرتے اور عشقِ الہی کی آگ میں جلتے رہے اور آخر میں قدوہ عشاق بن گئے۔ ان سے بہت سے لوگوں نے فیضِ روحانی حاصل کیا ہے۔ انہوں نے زندگی بھر کسی رئیس یا امیر یا بادشاہ کی مدح نہیں کی وہ خود کہتے ہیں۔

بہر خویش مدح کس نہ گفتم  
درے از بہر دنیا من نہ بستم

عطار کے قصائد کسی کی مدح میں نہیں لکھے گئے بلکہ ان میں نعت اور پند و عرفان کے مضامین نظم کیے گئے ہیں۔ قرآن کی آیات ہیں بے شائبہ عالم کا ذکر ہے اور انسان کو

خواب غفلت سے چونکانے کی کوشش ہے۔ ان کے دیوان میں عارفانہ اور شور انگیز اشعار ہیں اور اول سے آخر تک آتش عشق سے مملو نظر آتے ہیں۔ کلام سادہ اور موثر ہے جس میں عشق و محبت اور ذوق و شوق کی آگ بھری ہوئی ہے۔ یہی آگ وہ اپنے اشعار کے ذریعہ سے اپنے قاری کے دل میں بھی لگا دیتے ہیں۔ ان کے کلام میں سنائی کی سی وسیع معلومات اور پختگی تو نہیں ملتی لیکن غزلوں میں سنائی سے زیادہ سوز و دلکشی اور اثر و وجد آفرینی ملتی ہے۔ ان میں تمثیلات کی مدد سے تصوف کے مسائل سمجھائے گئے ہیں اور ایک عاشق دل سوختہ کی نرم اور پُر تاثیر زبان میں معرفت کی باتیں سنائی دیتی ہیں۔ ان کی ایک غزل میں سوزِ عشق، روحانی بے چینی، گدازِ قلب، بیخودی، اور سپردگی کی کیفیت ایک جگہ ملاحظہ فرمائیے۔

چوں نقاب برکشائی مہ آں جہاں برآید  
نہ فروغِ نور رویت ز جہاں فغاں برآید

زر و لعل جاں نزایت دو جہاں پُر از گہر شد  
چو تو گوہرے ندانم نہ ز کدام کاں برآید

ہمہ دور ہائے عالم بگذشت و کس نہ دانست  
کہ رُخ چو آفتابت ز چہ آسماں برآید

دل و جان عاشقانت ز غمت بجوش آید  
چو ز سرِ سینہ نامت بسرِ زباں برآید

(دیوان عطار، ص ۱۳۵)



خواجہ عطار کے بعد کا زمانہ روحانیت اساس شاعری کے لئے بہت سازگار آیا۔ اسی زمانے میں سعدی، مولانا روم، عراقی اور اوحدی جیسے صوفی شاعر پیدا ہوئے۔ یہ اخلاقیات اور فلسفے کے فروغ کا دور تھا۔ اس دور میں غزالی کی احیاء العلوم اور محقق طوسی کی اخلاق ناصری جیسی کتابوں نے لوگوں کو اخلاقیات کی طرف متوجہ کیا۔ شیخ مصلح الدین شیرازی نے بھی اخلاق کو اپنا موضوع کلام بنایا۔ فلسفے میں مولانا جلال الدین رومی اور محی الدین ابن عربی دونوں نے باقاعدہ تعلیم پائی تھی لیکن دونوں کا نام تصوف میں ہوا۔ مولانا روم کی تصنیفات میں ایک شہرہ آفاق مثنوی ہے اور ایک دیوان ہے لیکن مثنوی میں خیالات جس وضاحت اور تسلسل سے بیان کیے جاسکتے ہیں وہ غزل میں ممکن نہیں۔ چنانچہ ان کے خیالات تک پہنچنے کے لئے پہلے ان کی مثنوی سے رجوع کرنا مناسب ہے۔ اس مثنوی میں چھ دفتر ہیں جن کی مسلسل حکایتوں میں مولانا روم نے عارفانہ و معنوی حقائق بیان کیے ہیں۔ قرآنی آیات اور احادیث نبوی کی تشریح و تاویل اس طرح کی ہے کہ صوفیانہ عقائد اور عارفانہ نقطہ نظر کی مکمل تائید و حمایت حاصل ہو جائے۔ مولانا روم کا کلام اول سے آخر تک تڑپا دینے والا، درد انگیز اور اثر آفرین ہے۔ جذبات میں شدت صداقت اور گہرائی ہے۔ غزلیات میں جوش و خروش ہے۔ محسوسات کی آگ، شعلہ عشق کی لپک اور جذبہ و حال کی تصویر ہر غزل میں نظر آتی ہے۔ بہت سی غزلیں مسلسل ہیں کچھ واقعاتی ہیں اور بعض پوری کی پوری عارفانہ بھی ہیں۔ بہت سی غزلیں سماع اور رقص کی روح سے ہم آہنگ ہیں ان کے موضوعات وہی وجودِ مطلق، فراقِ یار اور فنائے ہستی وغیرہ ہیں۔ غزلیں جوشیلی اور تکرارِ الفاظ سے محو و بخود بنا دینے والی ہیں اور ان کی بحر میں مترنم ہیں۔ مولانا روم نے عطار کی تقلید میں لا اور یہ بن کر بھی ایک غزل کہی ہے۔

گر جملہ منم پس ایں جہاں چست

در جملہ توئی پس ایں نغاں چست

در شیر قضاات نیست پر آں

ایں چرخہ چرخ چوں کماں چست

(دیوانہ عطار، ص ۹۳)

عراقی اسی عہد کے ایک مشہور صوفی شاعر ہیں۔ ان کا پورا نام شیخ فخر الدین ابراہیم ہے ہمدان کے رہنے والے تھے اور عراقی تخلص رکھتے تھے۔ سترہ سال کے تھے کہ ہمدان میں قلندروں کی جماعت وارد ہوئی جس میں ایک خوب رو جوان بھی تھا۔ عراقی حسن پرست تو تھے ہی اس کے حسن سے مسحور ہو کر اس جماعت کے ساتھ ساتھ ہندوستان جا پہنچے اور ملتان میں مشہور صوفی بزرگ شیخ بہاء الدین ذکریا ملتانی کے مرید ہو گئے۔ اپنے پیر کے متعلق فرماتے ہیں۔

پرستی اگر از جہاں کیست امام الانام

نشوی از آسماں جز ذکریا

(دیوان عراقی، ص ۲۳)

عراقی نے ابتدا ہی سے عاشقانہ مزاج پایا تھا اس لیے حسن مجازی میں حسن ازل کی جھلک دیکھا کرتے تھے۔ یہی سبب ہے کہ ان تمام غزلوں کا غالب رنگ عاشقانہ ہے۔ عراقی وحدت الوجود کے عقیدے میں ابن عربی کے پیرو ہیں دیوان غزلیات کے علاوہ ان سے دو کتابیں اور یادگار ہیں جن میں سے ایک مثنوی عشاق نامہ یا دلا نامہ کے نام سے مشہور ہے اور دوسری کا نام لمعات ہے جو نثر میں لکھی ہے۔ عراقی کا عشاق نامہ بھی ان کے پیش روؤں کی طرح حکایات و تمثیلات کا مجموعہ ہے۔ ان کی ایک مشہور غزل کے چند اشعار درج ذیل ہیں۔

نخسین بادہ کاندرا جام کردند

ز چشم مست ساقی دام کردند

چو باخود یافتند اہلِ طرب را  
شرابِ بے خودی در جام کردند

لب میگون جاناں جام در داد  
شرابِ عاشقانش نام کردند

ز بہر صیدِ دل ہائے جہانے  
کنند زلفِ خواہاں دام کردند

بگیتی ہر کجا دردِ دلے بود  
بہم کردند و عشقش نام کردند

سر زلفِ بتاں آرام نگرفت  
ز بس دلہا کہ بے آرام کردند

(مثنوی عشاق نامہ، ص ۵۳)

عراقی کے بعد محمود شبستری نے صوفیانہ شاعری میں کافی نام پایا۔ ان کا نام شیخ نجم الدین محمود تھا۔ یہ تبریز سے سات فرسخ کے فاصلے پر واقع قصبہ شبستر میں ہلاکوخاں کے عہد حکومت میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کا نام عبدالکریم بن تکی تھا جو ایک عالم اور متقی بزرگ تھے۔ شیخ محمود نے تبریز میں تحصیل علم کی اور چونکہ ابتدا ہی سے تصوف سے دلچسپی رکھتے تھے اس لیے وہاں کے ایک بزرگ شیخ امین الدین کے مرید ہو گئے۔

اپنے زمانے کے نامور صوفیہ میں ان کا شمار تھا۔ محمود شبستری کے بعد نامور صوفی شعرا میں اوحدی مراغی کا نام آتا ہے جن کا اصلی وطن آذربائیجان تھا لیکن عمر کا زیادہ حصہ اصفہان میں گزرا تھا۔ اس لیے اصفہانی بھی کہلاتے ہیں۔ ان کا پورا نام رکن الدین تھا۔ یہ عرفانات و تصوف میں محی الدین ابن عربی کے پیرو مشہور عارف شیخ ابو حمید اوحد الدین کرمانی کے مرید تھے جنہوں نے تصوف میں مصباح الارواح نامی ایک مثنوی لکھی ہے۔ مرشد کے نام کی رعایت سے انہوں نے اوحدی تخلص اختیار کیا۔ وہ علوم دینی، تصوف و عرفان، اخلاقیات اور اجتماعیات پر گہری نظر رکھتے تھے۔ اوحدی کے بعد خواجہ شمس الدین محمد حافظ شیرازی مشہور صوفی شاعر گزرے ہیں۔ یہ ۷۲۶ھ میں شیراز میں پیدا ہوئے والد کا نام بہاء الدین تھا۔ ان کے لڑکپن کے صحیح صحیح حالات دستیاب نہیں ہیں۔ خواجہ حافظ غزل کے استاد ہیں۔ ان کی غزل میں فصاحت، شیرینی اور سادگی پائی جاتی ہے۔ عارفانہ غزل ان کے یہاں اپنے کمال کو پہنچ گئی ہے۔ خواجہ حافظ کم سے کم الفاظ میں زیادہ سے زیادہ معنی سمونے کے فن سے آگاہ تھے۔ ان کے قصائد میں بھی گہری متانت پائی جاتی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ کیا قصیدہ اور کیا غزل ان کے پورے کلام میں وحدت الوجود کا ایک ہی مضمون طرح طرح سے ادا ہوا ہے۔ حافظ کل پر عامل تھے وہ کہتے ہیں۔

آسائش دو گیتی تفسیر ایں دو حرف است

با دوستانا تطف با دشمنان مدارا

(دیوان حافظ، ص ۱۰۰)

فارسی شاعری نے تصوف و روحانیت کو اتنا رچا بسایا کہ وہ معرفت عشق مجازی، اور انسان دوستی کی علامت بن کر ہماری زندگی میں داخل ہو گئی ہے۔ اور اردو کی روایت کی نشوونما انہی روایات کے پہلو پہ پہلو ہوئی۔

اردو شعر و ادب نے ان روایات کو اپنایا بھی اور انہیں ہندوستان کی تہذیبی اقدار سے ہم آہنگ کر کے زیادہ وسیع بنیادوں پر استوار بھی کیا۔ اردو ادب کی روایت کی تاریخ دراصل ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کے دور عروج کی داستان ہے جو ہمارے ملک کی سیاسی، سماجی، معاشی، مذہبی، تہذیبی تبدیلیوں اور ترقیوں کی تصویر ہزار رنگ بن کر سامنے آتی ہے۔ اس دور کے بارے میں پروفیسر وحید اختر لکھتے ہیں۔

صوفیا میں خواجہ معین الدین چشتی پہلے بزرگ ہیں جنہوں نے ہندوستان کی زبان سیکھی اور اسے عام بول چال میں استعمال کیا۔ ان کے خلفاء میں سے اکثر کے ملفوظات تالیفات میں ہندی الفاظ استعمال کیے گئے ہیں اور کہیں کہیں جملے کے جملے ہندوستانی ملتے ہیں۔ اس ضمن میں روشن چراغ دہلوی خیر المجالس اور شیخ حمید الدین ناگوری کی سرور الصمد کو اولیت کا شرف حاصل ہے۔ ان میں سے اکثر مشائخ سے ایسے اشعار بھی منسوب ہیں جن کو ہندی اور اردو کی ابتدائی شعری کاوش کا نام دیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ تحقیق کی نگاہ میں ایسے اکثر اشعار اور غزلیں مشتبہ ہیں مگر ان بزرگوں سے ان کا انتساب بالکل بے بنیاد بھی نہیں ہو سکتا۔ بابا فرید الدین گنج شکر سے منسوب ایک غزل مولوی عبدالحق نے ”اردو کی ابتدائی نشوونما میں صوفیائے کرام کا کام“ میں نقل کی ہے۔

وقت سحر وقتِ مناجات ہے  
خیز دراں وقت کہ برکات ہے

نفس مبادا کہ بگوید ترا

نہسپ چہ خیزی کہ ابھی رات ہے

باتن تنہا کہ روی زیرِ خاک

نیک عمل کن کہ وہی سات ہے

پندِ شکر گنج بدل و جاں شنو

ضالچ مکن عمر کہ ہیہات ہے

(خواجہ میر درد تصوف اور شاعری: وحید اختر، ص ۲۸۳)

اسی زمانے میں بھگتی تحریک کو کافی مقبولیت حاصل ہوئی۔ بھگتی تحریک کے شاعروں میں کبیر کا نام سب سے زیادہ لیا جاتا ہے۔ مولوی عبدالحق کبیر کے بارے میں کہتے ہیں کہ حضرت کبیر نے جس طرح ہندوؤں اور مسلمانوں کے مذہب کو ایک کرنے کی کوشش کی ہے اسی طرح ان دونوں کی زبانوں کو بھی اپنے کلام میں بڑی خوبی سے ملا کر ایک کر دیا ہے۔ کبیر کی شخصیت کو جس طرح ہندو اور مسلمان دونوں اپنانے کا دعویٰ کرتے ہیں اسی طرح ان کی تعلیمات اور شاعری کا ذکر بھی بھگتی کے ساتھ تصوف کے ذیل میں کیا جاتا ہے۔ ان کے چند دوہے یہاں نقل کیے جاتے ہیں۔

سادھو ایسا چاہیے دکھے دکھا دے نا نہہ

پھل پھولن چھیڑے نہیں رہے بگیچے مانہہ

گرو تو ایسا چاہیے سکھ سوں کچھ نہ لیہہ

سکھ تو ایسا چاہیے گرو کو سر بس دیہہ

ایسی بانی بولنے من کا آپا کھوئے

اورن کو سیتل کرے اپنے سیتل ہوئے

(بحوالہ تاریخ مشائخِ چشت: حصہ پنجم، ص ۱۸۰)

ہندوستان میں مغلوں کے زمانے میں کئی زبانوں کو ایک ساتھ عروج ملا اور ملا جلا ادب وجود میں آیا۔ ہندی میں تلسی داس، خانخاناں، میرابائی، سورداس اور ملک محمد جاسی نے شاعری کو ایک نیا آہنگ عطا کیا اور اس کے علاوہ اور بھی بہت سے شعرا ایسے ہیں جن کی شاعری میں روحانی عناصر کا خمیر پہلے ہی موجود تھا۔ چنانچہ انہوں نے اس طرزِ عمل کی وجہ سے اردو شاعری کا تشکیلی دور شروع ہوا اور اگر اردو شاعری کے ابتدائی دور کا باقاعدہ جائزہ لیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ ابتدائی ادبی کاوشیں، خواہ وہ شاعری میں ہوں، یا نثر میں، اکثر صوفیا ہی کی مرہونِ منت ہیں۔ دہلی سلطنت کے زمانے میں صوفیاء نے یہاں اپنی خانقاہیں قائم کیں اور عام لوگوں میں رشد و ہدایت کا سلسلہ شروع کیا۔ ان میں سے اکثر نے ابتدائی اردو کی ایک بولی گجری کو اظہارِ خیال کا وسیلہ بنایا یہ حضرات عام بول چال میں بھی گجری کا استعمال کرتے تھے۔ مولوی عبدالحق لکھتے ہیں کہ بعض بزرگوں نے شاعری کے لیے بھی اسی زبان کا انتخاب کیا کیونکہ شاعری کا بنیادی محرک بھی تصوف ہی تھا۔ زبان اور تحریر سے تصوف کی تعلیمات کو عوام کے دلوں میں ہی جاگزیں کرنا مقصود تھا اور عوام سے قربت کا بہترین ذریعہ یہی تھا کہ بول چال کی زبان کو اختیار کیا جائے۔ گجرات کے علاقے میں قادری، چشتی، جنیدی، شطاری، رفاعی، سہروردی، نقش بندی، نوربخشی، خانوادوں کے صوفیا مختلف مقامات پر پھیلے ہوئے تھے۔ اس عہد میں مرثیوں اور نوحوں پر بھی بطور خاص توجہ کی گئی مگر شاعری کا یہ زریں دور اورنگ زیب کی فتح کے ساتھ ختم ہو گیا مگر ولی دکن سے اسی شعری سرمائے کی زندہ روایتوں کو اپنے ساتھ لے کر دہلی پہنچے۔ ولی کی زبان میں گجراتی اور دکنی دونوں

عناصر شامل ہیں۔

ولی کی شاعری کا آغاز اس وقت ہوا جب بیجاپور اور گولکنڈہ کے ایوان شاعری کے رنگارنگ چراغوں سے روشن تھے۔ ولی نے ان تمام چراغوں سے کسب نور کیا۔ انہیں علی شاہ ثانی کا آخری زمانہ اپنے شعری مزاج کی تربیت کے لئے ملا۔ مختلف شاعروں کی معنوی شاگردی کے ساتھ انہوں نے علماء اور صوفیاء سے عملی طور پر روحانی، مذہبی، اخلاقی اور عملی فیوض حاصل کیے۔ تصوف اُن کی شاعری کا غالب رجحان نہ سہی مگر ایک اہم رجحان ضروری ہے۔

اے ولی جب نظر میں وہ آیا  
نقش سب ماسوا کے ہو گئے حک  
مشق کراے دل سدا تجرید کی  
عاشقی ہے ابتداء توحید کی

(تاریخ ادب اردو، ص ۱۸)

اب ہم تیسرے باب میں اردو میں اس روحانیت اساس شاعری پر غور کریں گے جس کا آغاز خسرو سے ہوتا ہے اور جس کا ارتقا دکنی شاعری میں عمل میں آتا ہے۔



# باب سوم

اردو شاعری میں روحانیت کا ابتدائی دور

خسرو سے ولی تک:

خسرو، کبیر، گرونانک، ولی، سراج اورنگ آبادی

یوں تو تصوف کی ہزاروں تعریفیں ہیں لیکن اگر ہم مختصراً تصوف کی تعریف کریں تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ تصوف وہ تعلیم ہے جو اہل ایمان کو روحانی نظریہ عطا کرتی ہے روحانی تصورات نے انسانوں میں اخلاقی توازن پیدا کیا۔ بھگتی تحریک اور تصوف دونوں خانقاہوں سے پیدا ہوئے۔ وہیں ان کی نشوونما ہوئی۔ امیر خسرو تک پہنچتے پہنچتے تصوف عقیدت کے رتبے سے کہیں آگے جا چکا تھا۔ اس دور میں ہندوستان میں کئی سلسلے رائج ہو چکے تھے۔ ان میں سہروردیہ اور چشتیہ سلسلے اپنے اعمال اور نظریات کے لحاظ سے ایک دوسرے سے گہری مماثلت رکھنے کے باوجود کچھ مختلف بھی تھے۔ مثلاً سہروردیہ سلسلہ اپنے عہد کے جاگیردارانہ نظام کی جڑیں استوار کرنے اور حکمران طبقے کے مفادات کا تحفظ کرنے میں بھی مدد و معاون ثابت ہوا۔ اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس سلسلے کے شیوخ نے گجرات کی سلطنت میں اثر و اقتدار حاصل کر لیا تھا کہ سلاطین کو شاہی تخت پر بٹھانے اور انہیں معزول کرانے میں ان کی برائے کو بڑا دخل ہوا کرتا تھا۔ ڈاکٹر ک۔ ز۔ اشرفیان اپنے مضمون ”امیر خسرو کے عہد میں تصوف کا سماجی رول“ میں لکھتے ہیں۔

دہلی سلطنت کے ابتدائی برسوں میں ہندوستان کے کچھ شیوخ (سب سے پہلے سہروردی سلسلے کے شیخ) نہ صرف یہ کہ زمینات کے مالک تھے بلکہ حکمران وقت اور امراء نے بطور ہدیہ کچھ گاؤں بھی دیئے تھے جو لوگان سے مستثنیٰ قرار دیئے گئے تھے جس کا حوالہ تاریخ کی

کتابوں اور مشہور مؤرخ برنی کے یہاں بھی ملتا ہے۔

اس کے برخلاف چشتیہ سلسلہ اپنے رجحانات کے اعتبار

سے جمہوری رہا ہے۔ چشتی سلسلے کے شیوخ نے ابتدائی

تصوف کی نظری اور عملی تعلیمات کی پیروی کی ہے۔ اس

کا ثبوت فقر مقام طریقت سلوک وغیرہ کے بارے میں

ان کے خیالات سے فراہم ہوتا ہے۔ چنانچہ فقر کے

سلسلے میں چشتی سلسلے کے شیوخ کا نقطہ نظر ان کے مختلف

اقوال کے ذریعے واضح ہوتا ہے۔ صوفیانہ لٹریچر میں

مشائخ چشت کی فقر و فاقہ کی زندگی کے بارے میں کافی

مواد دستیاب ہوتا ہے۔ شیخ فرید کبھی قیمتی کپڑے نہیں

پہنتے تھے، وہ کہا کرتے تھے کہ فقر کے لیے نئے کپڑے

بھی کفن کی طرح ہیں کیونکہ تقدس اور دولت کبھی ایک

جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔ شیخ فرید کی زندگی کے آخری دنوں

میں جبکہ ان کے مریدین ہمیشہ گھیرے رہتے تھے۔ ان

کے افراد خاندان نانِ شبینہ کے محتاج تھے اور جب شیخ کا

انتقال ہوا تو گھر میں اتنا پیسہ نہ تھا کہ کفن خرید جا سکے۔

(بحوالہ امیر خسرو: حیات اور شاعری، ممتاز

حسین، ص ۲۱)

خسرو کا ذہن روحانیت کے رنگ میں ڈوبا ہوا تھا شیخ کی تعلیم ان کے رگ و پے میں

سرایت کر گئی تھی۔ وہ اپنے مرشد کو غوثِ عالم نظامِ ملت و دیں قطبِ ہفت آسمان ہفت

زمین، رہبر پیش میں نامِ مصطفیٰ وغیرہ ناموں سے یاد کرتے تھے وہ فرماتے تھے۔

ملک وحدت بنام ایشان ست

بندہ خسرو غلام ایشان ست

ہندی شاعری کی حیثیت سے تو امیر خسرو اپنی پہیلیوں اور کہہ مکرنیوں کے لیے بے مثال شہرت کے مالک ہیں۔ پہیلی سنسکرت لفظ پر ہلیکا کا ہی ترقی یافتہ روپ ہے۔ اس صنفِ ادب کا ذکر امرکوش میں بھی ہے اور بھامہ نے کاویہ الزکار میں بھی اس کا تذکرہ کیا ہے۔ دہڑی نے اس کی سولہ قسمیں بتائیں ہیں اور کہا ہے کہ یہ دو یا چار مصرعوں سے زیادہ نہیں ہونی چاہیے۔ انہوں نے یہ بھی تاکید کی ہے کہ صنف میں عشقیہ جذبات کی عکاسی نہ کی جائے کیونکہ یہ ذہنی کسرت کے لیے ہی موزوں ہے۔ بجائے اس کے انہوں نے پیچیدہ روحانی حقائق کو شعری پیکر میں ڈھالنے کی سعی کی اور اپنے اظہار کے لیے ناتھوں اور سدھوں کی رانج کردہ علامتوں کا پوری طرح استعمال کیا ہے اگر ہم خسرو کے قصائد کو دیکھیں تو ان کے قصائد کا زیادہ تر حصہ روحانی عنصر سے بھرا ہے ان کے قصائد کی ماہیت امراء و ملوک کے قصائد سے مختلف ہے اور ان کا معیار بھی بہت بلند ہے۔ امیر خسرو کا ایک قصیدہ ہے جو نظام الدین اولیاء کی مدح اور مضامین تصوف سے تعلق رکھتا ہے۔ ہم یہاں ان کے قصائد کے حوالے سے امیر خسرو کے فلسفہ وحدت الوجود پر روشنی ڈالیں گے۔ اس فلسفے کے تین بنیادی نکات ہیں (۱) ما سوا اللہ کسی شے کا وجود حقیقی نہیں ہے (۲) لیکن چونکہ اس کی ذات اس کی صفات سے متحد ہے۔ اس لئے اس کی تخلیق اس کی ذات سے باہر نہیں ہے۔

پہلے عالم اس میں پوشیدہ تھا اب وہ عالم میں پوشیدہ ہے اور حجاب اکبر خود

انسان کی ہستی ہے۔ اس لئے صوفیاء نے نفس ذات پر زور دیا ہے۔ اور فنا فی اللہ سے بقا باللہ کی طرف بڑھے اس خیال کو سب سے پہلے معروف کرنی نے رواج دیا لیکن حلاج نے اس کی تشریح اور تاویل کی۔ حلاج کے انا الحق کی وضاحت رومی نے بڑے خوبصورت الفاظ میں کی ہے۔

ہر کہ از ہستی، خود مفقود شد

منتہائے کار او محمود شد

گفت فرعونے انا الحق گشت پست

گفت منصورے انا الحق و برست

(امیر خسرو حیات اور شاعری، ممتاز حسین، ص ۲۲۰)

چنانچہ منصور نے اپنے کو خدا نہیں بلکہ اپنے کو خدا میں فنا کر کے اس کی اس وحدت کا نعرہ لگایا جو وصل خداوندی سے پیدا ہوتا ہے۔ اس مقام پر امیر خسرو ارشاد فرماتے ہیں۔

یک رو بہ دو عالم بہ کی داد بنازیم

شش پنج شمار او دغار اشناسیم

مستغرق خواہیم دریں کوزہ خشخاش

شام اجل و صبح جزا را اشناسیم

ما ساکن ملک دگریم آمدہ اینجا

اِس مرحلہ خوف و رجاء اشناکیم

میان چرخ و زمین داں دو کذب یا مکصدق  
میان گنبدہ ہیں یک ترانہ را دو صد است

بند در ز ہمہ خلق کا ستانہ ترب  
دون تست نہ در شام و مکہ و بطحاست

(جواہر خسروی: مرتبہ مولوی امین چریا کوٹی، ص ۱۲۲)

خسرو کے ان اشعار میں انا الحق کی جو آواز گونج رہی ہے ہر چند کہ وہ مدہم سروں میں ہے لیکن کسی بھی صاحب نظر کے لیے بالکل واضح ہے۔ مزید یہ کہ خسرو نے اس بات کو پوشیدہ نہیں رکھا ہے کہ وہ رمز انا الحق کے مفسر تھے۔ اور حوصلہ دار و رسن بھی رکھتے تھے۔

سراہی بہ تہ تیغ گوئی

رمز انا الحق بہ سردار بہ

خسرو کا یہ فلسفہ وحدت الوجود انسان کو دعوت فکر و نظر دیتا ہے۔ خسرو اس پردے کو خواہ وہ پردہ ہستی ہو کہ پردہ فلک دونوں کو مقراض لا سے چاک کرنے کا حوصلہ رکھتے ہیں تاکہ اصل حقیقت انسان پر کھل جائے۔

گرزہ داری مقراض، فلک را بشکاف

تا بنی کہ دریں پردہ چہا جلوہ گرسٹ

ہست این پردہ یکے تعبیہ در دست قضا  
کہ از او ہر نفس آرایش معنی دگرست

(کلیات خسرو برٹش میوزیم: بحوالہ امیر خسرو حیات اور شاعری، ممتاز حسین، ص ۱۸۳)  
اس دعوت فکر و نظر کے ساتھ ساتھ خسرو انسان کو اس کے مقام کبریائی سے  
آشنا کرتے ہیں۔ وہ اس کو بتاتے رہتے ہیں کہ تو اس اضافت کو کیوں فراموش کرتا ہے  
کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کے پتلے میں اپنی روح پھونکی، آدم کو اپنی صورت پر بہترین قوام  
سے خلق کیا اور ملائک سے اس کو سجدہ کروایا۔

بفلک سرچہ فرود آری اے بے ہمت  
چوں ترا بر ترازاں پایہ مقام مقرر است  
اور جب غلبہ حال ہوتا ہے اور ان کی قلندری نوا جوش پر ہوتی ہے تو وہ اس سے بھی بلند  
تر پرواز کرتے ہیں۔

مردانہ وار بازی لارا کنیم باز  
دریائے چرخ تا بکراں آشنا کنیم

خورشید وار چرخ زناں بر سار و سیم  
آخر نہ ذرہ ایم کہ رقص از ہوا کنیم

امیر خسرو کی روحانی طبیعت کی جہاں بہت ساری وجہیں ہو سکتی ہیں وہیں ایک وجہ یہ  
بھی ہے کہ ان کے اور نظام الدین اولیا کے تعلقات بہت گہرے تھے دنیا کی تاریخ  
میں شاید کسی ہی مرشد و مرید کے تعلقات اتنے گہرے ہوں گے جتنے نظام الدین

اولیاء اور خسرو کے تھے۔ اگر دلی کا بادشاہ خسرو کی جان تھا تو نظام الدین اولیاء ان کا ایمان تھے۔ جلال الدین کا قصہ کافی مشہور ہے کہتے ہیں کہ جب بادشاہ نے محبوب الہی سے ملنے کی خواہش ظاہر کی تھی اور حضرت نے انکار کر دیا تھا تو بادشاہ نے کہا تھا کہ وہ کسی روز بھیس بدل کر بستی میں آجائے گا اور دیدار کر لے گا۔ ساتھ یہ بھی خسرو کو کہا تھا کہ بات کو اپنے تک ہی رکھنا۔ لیکن خسرو نے سارا قصہ اپنے مرشد کو بتا دیا۔ نظام الدین اولیاء نے فرمایا کہ اگر بادشاہ شمال کے دروازے سے آیا تو وہ جنوب کے دروازے سے نکل جائیں گے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ جلال الدین ملنے گیا اولیاء اپنا سامان لے کر گنج شکر ایودھن یعنی بابا فرید کی درگاہ پر حاضری دینے کے لیے روانہ ہو چکے تھے۔ بادشاہ کو جب ساری بات کا پتہ چلا تو اس نے خسرو سے جواب طلبی کیا۔ امیر خسرو کا جواب ان کی شخصیت کا بالکل آئینہ دار ہے۔ کہنے لگے اے بادشاہ دلی آپ کی ناراضگی سے صرف جان کو خطرہ ہو سکتا ہے لیکن خولجہ کی ناراضگی سے ایمان کو خطرہ ہے۔ لہذا میں نے جان پر ایمان کو ترجیح دی۔ شیخ کا اصول تھا کہ کسی درباری کو خلافت نہیں دیتے تھے یا مرید کو خلافت دینے کے بعد اسے دربار سے علیحدہ رہنے کا حکم دیتے تھے لیکن خسرو کو انہوں نے دربار جانے سے نہیں روکا۔ پروفیسر محمد حبیب ان دونوں کے رشتے کے بارے میں لکھتے ہیں:

دونوں کی طبیعتوں میں زمین آسمان کا فرق ہونے کے باوجود رشتہ الفت بہت مضبوط تھا۔ خسرو کی ساری زندگی اگرچہ درباری فضا میں کٹی تھی مگر ان کا قلبی رجحان تصوف کی طرف تھا۔ دوسری طرف شیخ جو خود بھی اکثر



اعلیٰ پایہ کی رباعیاں کہا کرتے تھے خسرو کی گرمی کلام پر جوان کی ترکی نثر ادبی کا نتیجہ تھی فریفتہ ہو گئے۔ جوانی کی امنگوں کے ختم ہوتے ہی خسرو میں پارسائی و ارادت مندی آگئی اور شیخ نے جن کی رواداری غیر محدود تھی۔ اس درباری کو خوش آمدید کہا۔ خانقاہ کی ساکن فضا میں ان کے آنے سے ایک مختلف دنیا کی نسیم خوشگوار آئی۔ دوسری طرف خسرو کو شیخ کی روحانی ضیاء باری اور عظمت نے مسح کر دیا۔ خسرو کو زندگی بھر ایک تمنا رہی جس نے ان کو بے تاب رکھا۔ وہ یہ کہ قلم سے کوئی ایسا شاہکار نکل جائے جو ان کو زندہ جاوید بنا دے مگر یہاں آ کر ایسے شخص سے ملے جو دنیاوی حسرتوں سے پرے نکل چکا تھا اور جس کی تعلیمات نے ان کو بتا دیا کہ روح کی باطنی تعمیر دنیاوی کارناموں سے اعلیٰ وارفع ہے۔ جو کچھ انسان کرتا ہے وہ اتنا اہم نہیں جتنا کہ وہ خود بن جاتا ہے۔ انسان کی روح کی قیمت اس کی ذاتی خوبیوں سے لگائی جاتی ہے۔ خسرو نے اپنے نصب العین کو نہیں چھوڑا لیکن ان کی ہزاروں مترنم غزلیں ان کی اس قوت اور مسرت کا ثبوت دیتی ہیں جو اس نقطہ نگاہ نے پیدا کر دیا تھا۔

(بحوالہ امیر خسرو حیات اور شاعری: ممتاز حسین، ص ۸۵)

اس میں شک نہیں کہ خسرو کی زندگی میں بھی غم و اندوہ تھا۔ تذلیل شخصیت

اور انسان کی بے حرمتی عام تھی اور گرد و پیش کی دنیا میں ریاکاری اور نفاق کی گرم بازاری تھی۔ چنانچہ انہوں نے اپنی شاعری میں طرح طرح کے غموں کا اظہار کیا ہے۔ مگر انہوں نے کہیں بھی صبر اور امید کا دامن اپنے ہاتھ سے نہیں چھوڑا ہے۔

شب ہجر اں درازست ارچہ خسرو

مشو غمگین کہ امید سحر است

خسرو کی نوائے قلندری کا ایک رخ تو یہ ہے جو روحانیت سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کا دوسرا رخ دوزخ اور بہشت سے انکار اور شادمانی امروز سے تعلق رکھتا ہے۔

می نوش کہ دور شادمانیت

خوش باش کہ روز کامرانیت

سر برکش از شراب کا یام

از تیغ اجل بر سر قشا نیست

ہم نے خسرو کے یہ چند اشعار اس لیے پیش کیے ہیں کہ ہمیں خسرو کے رویہ حیات اور ان اقدار کا علم ہو سکے جن پر ان کا ایمان اور عقیدہ پختہ تھا۔ اچھے شاعر کے لئے کوئی بڑا مفکر ہونا ضروری نہیں لیکن کسی بڑے شاعر کی عظمت کو اس کے افکار ہی کے حوالے سے سمجھا جاسکتا ہے۔ عظمت بذات خود ایک اضافی تصور ہے اسے زمان و مکان سے رشتہ دے کر ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ خسرو کی عظمت اس بات میں ہے کہ انہوں نے اپنے عہد کے تضادات اور اپنے معاشرے کی روحانی کشمکش کو اپنی شاعری میں سمودیا ہے اور

اپنے جذبات اور خیالات یا اپنی پوری شخصیت کا زور اس انسانیت کی تشکیل کے حق میں صرف کیا ہے جو مختلف ادیان کی باہمی زیت سے اس وقت ابھر رہی ہے۔ اس نئی انسانیت کی آئیڈیالوجی پر ایک ایسا روحانی غلاف پڑا ہوا تھا کہ اس کی اصل صورت دھندلائی ہوئی تھی لیکن اس کا جذبہ شدید اور اس کی اسپرٹ واضح تھی۔

ہیومنزم انسان اور انسان کی محبت اور انسان اور جمالِ حیات و کائنات کا عشق امیر خسرو کے فن کی روح ہے، اسی سے ان کے شعری تجربوں میں گہرائی اور تہہ داری آتی ہے۔ ایمان کے لیے عشق و محبت ضروری ہے۔ محبت نہیں تو پھر ایمان کہاں، فرماتے ہیں عشق و محبت ہی نشانِ صحتِ ایمان ہے، کوئی نہ ملے تو گھر کی بٹی سے محبت کرو، یہ بھی ممکن نہ ہو تو اپنے دل کو پتھر سے کچل دو اس لیے کہ وہ مر چکا ہے۔

دولت بہ گر بہ ای گر مہر بانست

نشانِ صحتِ ایمان ہمانست

دولت را اگر بہ برود گز بردست

برو پیش سنگ اندازش کہ مردست

(بحوالہ امیر خسرو، شجاعت علی سندیلوی، ص ۷۰)

اردو شاعری کے ابتدائی دور میں صوفیاء کرام کے ملفوظات بھی کافی اہمیت کے حامل تھے ان ملفوظات کا بڑا ذخیرہ مختلف تذکروں اور کتبِ تاریخ میں موجود ہے۔ یہ ملفوظات اور شعری سرمایہ آج بھی معتبر ماخذ کی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ اس کے مطالعے سے اس دور کی زبان اور شعری مزاج کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ اسی کے پہلو اس بات

کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ یہ صوفیاء کرام جو ہر چار طرف رشد و ہدایت کی روشنی پھیلا رہے تھے ان میں بابا فرید گنج شکر کا تعلق ملتان سے تھا۔ شیخ حمید الدین ناگوری وسطی ہند کے بوعلی قلندر پنجاب و ہریانہ کے شیخ شرف الدین تکی منیری بہار کے امیر خسرو دہلی کے اور شیخ عبدالقدوس گنگوہی اودھ کے۔ اس دور کے صوفیاء کرام نے اسی زبان و ادب کے ذریعے اپنے شعری سرمائے کو لوگوں تک پہنچانے کے لئے ذریعہ بنایا تا کہ وہ تصوف و روحانیت کے پیغام کو عوام تک آسانی سے پہنچا سکیں۔ بھگتی تحریک کے علمبرداروں نے بھی اس دور میں اپنے عالمگیر پیغام کو لوگوں تک پہنچانے کی کوشش کی۔

بھگتی تحریک کا سب سے بڑا شاعر کبیر تھا جو مذہب و ملت اور ذات پات کی تفریق کو برا سمجھتا تھا۔ کبیر نے اپنے کلام کے ذریعے انہیں خیالات کو طرح طرح سے پیش کیا اور اس بات پر زور دیا کہ عشق ہی عرفان کا ذریعہ ہے۔ اسی سے روح کو سکون ملتا ہے۔ کبیر دنیا کو مایا جال کہتے ہیں۔ خدا منزل ہے۔ جسے خدا مل گیا اسے سب کچھ مل گیا۔ بے ثباتی دہران کا محبوب موضوع ہے۔ انہیں ہندو اور مسلمان دونوں کا ایک ہی راستہ دکھائی دیتا ہے۔ اس طرح کے خیالات کو کبیر نے اس انداز میں پیش کیا ہے کہ آج بھی ان کے کلام میں روحانیت کی تازگی پائی جاتی ہے۔ کبیر ساری عمر اپنے کلام کے ذریعے انسانیت کی تبلیغ کرتے رہے اور اپنے کلام میں عشق و محبت کی گرمی سے عوام میں محبت اور یگانگت کے احساس کو تازہ دم رکھنے کی سعی کرتے رہے۔ کبیر نے دونوں قوموں کو انسانیت، امن، شانتی، اور توحید کا راستہ دکھایا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے مرنے کے بعد مسلمانوں نے انہیں اپنے طور پر دفن کرنے کی کوشش کی اور ہندوؤں

اسی عہد کے ایک اور شاعر گرونا نک ہیں جن کی کبیر سے ملاقات بھی ہوئی تھی گرونا نک کے افکار پر اسلامی عقائد و افکار کی چھاپ بھی گہری ہے۔ وہ بھی کبیر کی طرح وحدانیت پر عقیدہ رکھتے ہیں۔ بت پرستی اور ظاہر داری کے خلاف ہیں گرونا نک کے پیروؤں میں ایک شاخ مسلمانوں کی بھی تھی لیکن ان کی وفات کے بعد جب سکھوں نے منظم ہو کر اپنی ایک علیحدہ جماعت بنالی تو وہ لوگ سکھ عقیدے کی طرف آہستہ آہستہ واپس چلے گئے۔ یہ وہ دور تھا جب اردو شاعری آہستہ آہستہ فروغ پا رہی تھی اور اس دور کے بہت سے شعرا جن کے کلام میں اردو فارسی دونوں زبانوں کا امتزاج تھا وہ اپنی شاعری میں زیادہ تر تصوف و روحانیت کے حوالے سے گفتگو کرتے تھے۔ جس کی باقاعدہ ابتدا ہمیں خسرو کے کلام میں ملتی ہے۔

اُس زمانے میں جب اردو شاعری آہستہ آہستہ ترقیوں کے منازل طے کر رہی تھی اور شاعری پر روحانی اثرات زیادہ تھے تو اُس دور میں ولی دکنی کا نام بھی قابل ذکر ہے۔ ولی کے علمی، ادبی اور مذہبی معلومات سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ان کے کلام میں آیات قرآنی اور احادیث کی طرف تلمیحیں بہت ہیں مذہب علوم اور تصوف کی اصطلاحوں کا استعمال بھی انہوں نے بر محل کیا ہے۔ ان کے کلام سے فارسی اساتذہ کے طرز کلام سے بھی کما حقہ واقفیت بھی صاف ظاہر ہے یہ سب چیزیں اس بات کا بین ثبوت ہیں کہ اپنے زمانے کے دینی اور دنیوی علوم سے ان کی پوری آگاہی تھی۔ یہی نہیں بلکہ بعض اوقات ان کے کلام میں علمی اصطلاحات کی کثرت دیکھ کر یہ وہم ہونے لگتا ہے کہ معلم ہونے کے علاوہ ممکن ہے ولی کا تعلق کسی مدرسہ یا مکتب سے

www.taameernews.com  
بہ حیثیت معلم کے بھی رہا ہو۔ ولی کے اس قسم کے چند اشعار ملاحظہ ہوں جن میں اس طرح کی اصطلاحیں پیش کی گئیں ہیں۔

اے ولی ترک کر یہ حرف دراز  
کہ ہے خیر الکلام قل ون  
چہرہ گل رنگ و زلف موجزن خوبی منیں  
آیت جنات تجری تحبہ الانہار ہے  
الہی دل پر دے عشق کا داغ  
یقین کے نین میں مٹ کمل ما زاغ  
اے کعبہ رو کھڑا تو ہوا جیوں ادا کے ساتھ  
بولے مکبران کہ قد قامت اصلوۃ  
دیکھنا ہر صبح تجھ رخسار کا  
ہے مطالعہ مطمع الانوار کا  
کیا کہے تعریف دل ہے بے نظیر  
حرف حرف اُس مخزن اسرار کا

(انتخاب کلام ولی: مرتبہ نور الحسن ہاشمی، ص ۸۰)

تصوف اُس زمانے کی فکری اور اخلاقی بلندی کا معیار تھا۔ وحدت الوجود کا عقیدہ جذب، سلوک اور معرفت کے لیے واحد بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے، لیاقت، علمیت اور بلند نظری سب میں یہی صوفیانہ طریق رچا ہوا تھا۔ ولی کے بعد بھی تیرہویں صدی ہجری تک یعنی میر و سودا کے آخری عہد تک یہی نظریہ مذہب اخلاق اور شعر و ادب میں ہندو اور مسلمان دونوں قوموں میں بڑی وسعت کے ساتھ رائج تھا۔ چنانچہ ولی نے بھی اس

مسک کو نہ صرف اپنی زندگی میں برتا بلکہ اپنی شاعری میں بھی اس خوبی سے اظہار کیا کہ اُن سے پہلے کسی نے اردو میں اتنی کامیابی سے نہیں برتا تھا چونکہ وحدت الوجود کے نظریے کے مطابق صرف ذات باری ہی کا وجود حقیقی سمجھا جاتا ہے اور ما سوا اللہ وجود محض ذہنی اور اعتباری ہے اس لیے دنیا کی بے ثباتی اور زندگی کی بے اعتباری وغیرہ کے مضامین ولی کے یہاں بھی بہت خوبی اور جذبے کے ساتھ بندھے ملتے ہیں۔ تصوف و روحانیت میں قرب الہی کا واحد ذریعہ عشق ہے اس لیے اُس زمانے میں عشق کا چلن عام ملتا ہے۔ عشق ہی کے ملک کی تعلیم دی جاتی تھی۔ تہذیب نفس اور تزکیہ قلب کا ذریعہ عشق ہی کو سمجھا جاتا تھا۔ اس لیے پورا قدیم تمدن ہم کو اس رنگ میں رنگا اور تربیت یافتہ نظر آتا ہے۔ ولی وسیع دل و دماغ کے آدمی تھے اس لیے جہاں انہوں نے دنیا کے کاروبار پر بڑی گہری نظر ڈالی ہے۔ وہاں حسن و عشق کے معاملات میں بھی بڑے سوزگداز سے کام لیا ہے اور اپنے فن میں بڑی خوبی اور کامیابی سے نبھایا ہے۔

انسان کی زندگی میں روحانیت کا عمل دخل عام طور پر اس وقت ہوتا ہے جب سماجی کشمکش، معاشی بد حالی، معاشرتی الجھنوں، سیاسی تصادم اور مستقبل کی غیر یقینی حالت پیدا ہوتی ہے۔ اسی لیے روحانیت کو زندگی کے ٹھوس حقائق اور مسائل سے فرار کا ایک راستہ کہا گیا ہے۔ جب انسان میں جدوجہد کی طاقت نہیں رہتی اقدار کی شکست و ریخت پر نہ اس کا قابو رہتا ہے اور نہ اپنے کو تبدیلیوں کے مطابق ڈھالنے کی سکت نہ اپنا راستہ بنانے کی قوت نہ حالات سے مقابلہ کرنے کی توانائی۔ تب وہ روحانیت کی پناہ گاہ تلاش کرتا ہے۔ اس کے بارے میں حسن و اصف عثمانی تحریر کرتے

ہیں۔

تصوف و روحانیت نے عرب کے ماحول میں جنم لیا تھا جب عباسی حکمرانوں کے تحت ایک طرف تو اسلامی تہذیب کا ہر شعبہ اپنے عروج پر تھا اور دوسری طرف اسلامی تہذیب کے اولین سانچے کو عباسی حکمراں توڑ کر تمدن، افکار اور طرزِ حیات میں غیر عرب عناصر خصوصاً ایرانی تصورات اور یونانی افکار کے پیوند لگانے لگے تھے۔ اس کی وجہ سے طرزِ حیات میں وہ تبدیلیاں آرہی تھیں جنہوں نے عام مسلمانوں کی زندگی کو یکسر کھوکھلا کر دیا تھا۔ شریعت کی پابندیوں سے دُور بھاگنے کا جذبہ عام تھا۔ باطن کی گہرائی عقیدہ کی پختگی کو رسم پرستی سے بدلا جا رہا تھا۔

(مطالعہ اسلامیات، حسن واصف عثمانی، ص ۱۲۴)

علامہ اقبال نے بھی ابتداءً تصوف کے بارے میں اسی طرح کی آرا دی ہیں۔ اُن کے خیال کے مطابق تصوف کا رجحان ایسے موقع پر اپنا اثر دکھاتا اور مغلوب کر لیتا ہے جب قوم میں طاقت و توانائی مفقود ہو جاتی ہے۔ انہوں نے اپنے ایک خط میں لکھا ہے۔

تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولیٹیکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی اور ہونا بھی چاہئے تھا۔ کہ جس قوم میں طاقت و توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی تو پھر



اس قوم کا نقطہ نظر بدل جایا کرتا ہے۔ ان کے نزدیک تو انائی ایک حسین و جمیل شے ہو جاتی ہے۔ اور ترک دنیا حُب تسکین۔ اس ترک دنیا کے پردے میں ضعیف قومیں اپنی سستی اور کاہلی اور اس شکست کو جو ان کو تنازعہ اللہ کا میں نصیب ہوتی ہے۔

ان تمام باتوں کے پس منظر میں اگر ولی کی شاعری کو دیکھا جائے تو ولی میں روحانیت و تصوف کی بڑی اہمیت ہے۔ انہوں نے جگہ جگہ پر ان فلسفیانہ خیالات اور تصوف و روحانیت کی باریکیوں اور حیات و کائنات کی رموز کی طرف اشارے کیے ہیں۔ ولی خود ایک روحانی طبع آدمی تھے اور جس ماحول میں وہ خود اور ان کی شاعری پر وان چڑھی تھی وہ خاص روحانی ماحول تھا۔ اس زمانے میں تصوف، اخلاق و تہذیب کا ایک جز تھا اور کسی شخص کے صاحب علم و صاحب نظر ہونے کا معیار فلسفیانہ و صوفیانہ مسائل پر اس کی دسترس سمجھا جاتا تھا۔ اس میں شاید اس سماجی پس منظر کا زیادہ دخل ہے۔ ولی نے اپنی زندگی میں کچھ زیادہ انتشار، بے چینی، تباہی اور تبدیلیاں دیکھیں، انہوں نے شاندار ماضی اور روایات کی امین و کئی سلطنتوں کو تاراج و تباہ ہوتے دیکھا۔ وہ بادشاہ جن کے یہاں علوم و فنون، تہذیب و تمدن، شعرا اور فنکاروں کی سرپرستی اور ترقی کے لیے ہر وقت دروازے کھلے رہتے تھے۔ انہیں بے بس، لاچار، مجبور اور قیدی بنا دیکھا۔ جن کی مہربانیاں، نوازشات اور عنایات ضرب المثل تھیں۔ انہیں قید میں موت کی ایک نگاہ کرم کے لئے تڑپتے دیکھا۔ انہوں نے ایک طرف مرہٹوں کے ہاتھوں لوٹ مار، قتل عام اور خزانوں کو لٹتے دیکھا۔ دوسری طرف مغلوں کے حملے اور جنگیں دیکھیں۔

جس نے ان کو زیادہ حساس نرم دل اور انسان دوست بنا دیا۔ یہی وجہ ہے کہ روحانیت کے مسائل سے ان کا کلام بھرا ہوا ہے دراصل روحانیت ایک قسم کی شہرت ہے شاہ ولی اللہ سے مذہب اسلام کی باطنی حیثیت قرار دیتے ہیں۔ چونکہ اس کا تمام تر تعلق تصورات و احساسات اور نفس انسانی سے ہے اس لئے نفس کی تہذیب کی جاتی ہے جس کی وجہ سے انسان میں پاکیزگی خیال و عمل عجز و خضوع اور ایسے دوسرے نیک اخلاق پیدا ہو جاتے ہیں اس راستے کی طرف جن لوگوں نے زور دیا انہیں منزل مقصود تک پہنچانے کے لئے مختلف خانوادے وجود میں آگئے لیکن اس راہ کی منزلیں مشترک ہیں جنہیں عام طور پر شریعت، طریقت، حقیقت و معرفت کہا جاتا ہے۔ مذکورہ چار منزلوں میں سے ہر منزل پر کئی مرحلے درپیش ہوئے ہیں اور ہر دوں کو تربیت کے ایک خاص نظام سے گزرنا پڑتا ہے۔ ان کی تفصیلات بے شمار ہیں جو ہمارے موضوع سے خارج ہیں۔ اس لئے ہم یہاں چند خصوصیات یا متعلقات کے پیش نظر ولی کے کلام کا مطالعہ کریں گے۔ روحانیت کی نسبتوں میں سے سب سے اہم نسبت عشق ہے۔ ولی نے عشق کے متعلق اپنے کلام میں کئی جگہ اظہار خیال کیا ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

اے ولی غیر عشق حرفِ دگر  
پختہ مغزوں کے نزد خامی ہے

عارفوں پر ہمیشہ روشن ہے  
کہ فنِ عاشقی عجب فن ہے

دروادی حقیقت جن نے قدم رکھا ہے  
اول قدم ہے اس کا عشق مجاز کرنا

ان نے پایا ہے منزلِ مقصود  
عشق جس کا ہے ہادی و رہبر  
وادی حقیقت کے رہرو کو عشق مجاز میں قدم رکھنے کی اس لئے تلقین کرتے ہیں کہ:  
حسن تھا عالم تجرید میں سب سے آزاد  
طالبِ عشق ہوا صورت انسان میں سر  
اس وادی میں قدم رکھنے سے پہلے ولی آپ کو اس طرح تلقین کرتے ہیں:

مشق کراے دل سدا تجرید کی  
عاشقی ہے ابتدا توحید کی  
ترک مت کر گفتگو تعزید کی  
جن کو لذت ہے جن کے دید کی

(دیوان ولی: مرتبہ نور الحسن ہاشمی، ص ۱۱۰)

ولی کی نگاہ میں عشق ایک فن عجیب ہے جس کا سمجھنا ہر ایک کے بس کی بات نہیں ہے  
عشق کیا ہے یہ صرف عارف جانتے ہیں۔ عشق ولی کی نگاہ میں محبوب حقیقی تک پہنچنے کا  
واحد ذریعہ ہے اور یہ ایسی آگ ہے جس سے ہر شخص کا دل گرم ہے خواہ وہ فقیر ہو یا  
بادشاہ۔ عاشق کے گھر میں چراغ کی ضرورت نہیں، کیونکہ وہ شمع عشق سے منور ہے ان  
کی نگاہ میں یہ کارخانہ دنیا عشق کا معمولی سا کرشمہ ہے۔

عشق سے فارغ جو کوئی رہ نرس اکبر ہے مدام  
ساتویں کھنڈ پر اگر ایوان کیوانی کر دے  
عشق کی آتش میں جائے تن کون جو کئی رات دن  
و قیامت لگ سوں چیوں سورج درخشانى کرے

گر طلب ہے تجھ کون راز خانہ دل ہو عیاں  
آہ کی آتش سوں روشن کر چراغ عاشقی

عشق کے ہاتھ سوں ہوئے دل ریش  
جگ میں کیا بادشاہ کیا درویش

عاشقوں کو نہیں ہے موت سوں کام  
مرقد پاک اولیا کی قسم  
حاجت نہیں چراغ کی تجھ گھر میں اے ولی  
روشن ہے بزم شمع تری شمع آہ سوں

(دیوان ولی: مرتبہ نور الحسن ہاشمی، ص ۹۳)

ولی کے یہاں عشق حقیقی و عشق مجازی کی طرح حسن کے بھی دو تصور ملتے ہیں ایک تو  
جسبھی تصور ہے جس میں حسین ایک عام محبوب ہے جہاں وہ صرف اس کے قد و زلف  
ور خسار کی تعریف کر کے آگے بڑھ جاتے ہیں۔ ایک دوسرا تصور تنزیہی ہے جس میں  
حسن ایک حقیقت کی شکل میں ہے جس کا جلوہ عالم کی ہر چیز میں ہے۔ جس حسن کا پر تو  
خود ولی میں ہے اور جس میں مل جانے کو وہ عرفان سمجھتے ہیں اس حسن کو انہوں نے

طرح طرح سے پیش کیا ہے یہاں پر چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

عمیاں ہے ہر طرف عالم میں حسن بے حجاب اس کا

بغیر از دیدہ حیراں نہیں جگ میں نقاب اس کا

وحد کے گلستاں کا چمن حُسن ہے تیرا

پھولا ہے چمن بیچ بہار گل و زگس

تجھ حسنِ عالم تاب کا جو عاشق شیدا ہوا

ہر خوب رو کے حسن کے جلوے سوں بے پروا ہوا

صنعت کے مصور نے صباحت کے صفحے پر

تصویر بنایا ہے تری نور کوں حل کر

(دیوانِ ولی: مرتبہ نور الحسن ہاشمی، ص ۴۴)

ولی اسی حسین اور اسی محبوب حقیقی کے نام کا ورد کرتے ہیں اور اسی کی مدح و ثنا کرتے

ہیں۔ یہ محبوب کہیں ان کا پتیم ہے کہیں سخن اور کہیں سری جن اس کا کوئی ہو اور کچھ بھی

خطاب ہو وہ انہیں کے اندر ہے حالانکہ انسان کے لئے اس کا پہچانا مشکل ہے۔ اور

اس کی تعریف میں قلم شل اور زبان معذور ہے۔

روحانیت ایک ایسی منزل ہے جہاں ہر دنیوی اغراض اور جاہ و جلال وغیرہ

سے دل کو ہٹا دیا جاتا ہے اور بلند مقاصد کو پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ اور اس طرح دنیا کی

برائیوں سے دل کو پاک کیا جاتا ہے اور کردار و اذکار سے دل کی صفائی کی جاتی ہے۔

یعنی ریاضت سے باطن کو اعلیٰ مقام کے لیے تیار کیا جاتا ہے تو کل وقتاعت بھی اس

منزل کے اہم مقامات ہیں۔ ولی ان مقامات کے بارے میں کہتے ہیں۔

اے ولی ترکِ علائقِ دل کوں لذت بخش ہے

جیوں ہے دنیا دار کوں فکر سروسامان لذیذ

نشانی حق کے پانے کی جگت کی بے نیازی ہے  
کشاکش کا م اپنے کی جگت کی کارسازی ہے

ترک لذت کی جس کوں ہے لذت  
شکر اس کوں ہے زہر زہر شکر  
چونکہ دل کشف والہام کی آماجگاہ ہے اس لئے اسے کبر و غرور کے بوجھ سے ہلکا کرتا  
ہے۔

خودی سے اولاً خالی ہو اے دل  
اگر اس شمع روشن کی لگن ہے  
نکال خاطر فاتر سوں جام جسم کا خیال  
صفا کر آئینہ دل کا سکندری یہ ہے  
ہوا نہیں جب تلک خالی اپس سوں  
گرفقاراں میں ہرگز معتبر نہیں

دل کو اس دنیا سے ہٹانا بہت ہی دشوار کام ہے۔ اس دشواری کو ولی شاعرانہ انداز میں  
اس طرح پیش کرتے ہیں۔

یاد کرنے کوں لیا ہاتھ میں من کا منکا  
دل اُپر بوجھ پڑی من کا پھرانا مشکل

خدا کو یاد کرنے کے لئے ہاتھ میں دل کا دانہ تسبیح لیا مگر دل پر یہ راز کھلا کہ اس دنیا سے  
دل کو ہٹانا مشکل ہے۔ لفظ منکا (دانہ تسبیح) اور من (دل) سے شعر میں بڑا فائدہ اٹھایا  
ہے۔ اس منزل میں تو کل قناعت اور استغنیٰ اہم مقامات ہیں۔ ولی کہتے ہیں۔

پایا ہوں ولی سلطنت ملک قناعت  
اب تخت و چتر حق میں مرے ارض و سما ہے

اسباب سے جہاں کے ہوں بے غرض سدا میں  
بن تیل اور بتی ہے روشن چراغ میرا  
(دیوان ولی: مرتبہ نور الحسن ہاشمی، ص ۵۰)

طریقت کی منزل پر جب تزکیہ نفس اور قلب کے بعد آئینہ دل میں جلا پیدا ہو جاتی ہے تو اس پر تجلیاں پڑنے لگتی ہیں۔ اسی منزل کو حقیقت کہتے ہیں۔ اس منزل پر بیداری بھی مشاہدہ ہوتا ہے۔ اس کے خاص مقام مراقبہ اور مجاہدہ ہیں۔ ولی کا کعبہ دل عشق سے معمور ہے۔

اے ولی پرت سوں ہے معمور کعبہ دل  
نہیں باج حق کے دو جادوں کے حرم کا مجرم  
جب حسنِ ازل کی حقیقت کو پالیا تو پر تو حسنِ ازل سے آگے بڑھ گیا  
اے ولی جب نظر میں وہ آیا  
نقش سب ماسوا کے ہو گئے رحل

ولی کے بعد سراج اور نگ آبادی ایک ایسے شاعر ہیں جن کی شاعری میں ایک ایسی خود سپردگی اور ایک ایسی سرشاری ہے جو اب تک کسی بھی شاعر کے یہاں سمٹ کر نہیں آئی۔ سراج کی شخصیت کی تعبیر میں جن عناصر نے حصہ لیا تھا ان میں روحانی عناصر کا زیادہ اثر ہے شاید یہی وجہ ہے کہ ان کے بیشتر کلام میں روحانیت کی اثر آفرینی پائی جاتی ہے۔

ان کے جذبہ عشق میں عرفانیت کا پہلو زیادہ نمایاں تھا۔ ان کے جذبہ عشق

کے بارے جمیل جالبی لکھتے ہیں۔

عشق کے غلبے نے نشہ بے خودی کو جنم دیا تھا فارسی زبان و ادب کے گہرے شغف نے اظہار کے وسیلوں کو بہتر و موثر بنانے میں مدد دی تھی۔ ذہانت کا یہ عالم کہ بہت کم عمری ہی میں تعلیم سے فارغ ہو گئے اور جب بارہ سال کے ہوئے تو سرشاری، عشق نے جنون کی کیفیت میں صحرانورد ہو گئے۔ دن رات گھومتے اور شاہ برہان الدین غریب کے مزار پر منزل کرتے۔ سراج کا ضخیم کلیات جس میں غزلیں، مثنویاں، قصیدے، ترجیح بند، تحمسات اور رباعیات شامل ہیں۔ صرف پانچ چھ سال کے عرصے میں لکھا گیا۔ ۱۷۳۹ء میں جب یہ دیوان مرتب ہوا اس وقت سراج کی عمر چوبیس سال تھی اور اپنی عمر طبعی کا نصف سفر طے کر چکے تھے۔ اس کے بعد انہوں نے شاعری ترک کر دی اور دریائے تصوف میں ڈوب کر ایسے برگزیدہ صوفی بن گئے کہ اولیاء کرام کے تذکرے سراج کے صاحب کمال ہونے کی تصدیق کرتے ہیں۔

(جمیل جالبی: تاریخ ادب اردو، حصہ دوم، ص ۵۶۷)

عشق کے بعد اگر کسی موضوع نے سراج کو سب سے زیادہ متاثر کیا ہے تو وہ موضوع تصوف ہے۔ ان کے تصوف میں واردات قلبیہ کے راگ زیادہ دکھائی دیتے ہیں۔ ان کے یہاں نصیحت بھی ہے اور درس اخلاق بھی لیکن وارفتگی و سرشاری کی جو ہر جوان



کے عشقیہ کلام میں ہے وہ یہاں بھی دوڑ رہی ہے۔ مثلاً چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

کسی کو رازِ پنہاں کی خبر نہیں  
ہمارے بات کوں ہم جانتے ہیں

راہِ خدا پرستی اول ہے خود پرستی  
ہستی میں نیستی ہے اور نیستی میں ہستی  
جلنے میں شمع بولی مجکوں سراج یک شب  
کرتی ہے ہر بلندی آخر کوں عزمِ ہستی

شرابِ معرفت پی کر جو کوئی مجذوب ہوتا ہے  
درودِ یوار ا سکوں مظہرِ محبوب ہوتا ہے  
(جمیل جالبی: تاریخ ادب اردو، ص ۵۷۸)

حقیقت تو یہ ہے کہ اسی سوزِ عشق نے سراج کے مزاج میں خاکساری، انکساری، بے  
نیازی، وسیع المشربی اور اس طرح کی اور بھی بہت ساری چیزیں جس سے اُن کی  
شاعری میں آہنگِ تصوف کا پایا جانا ایک فطری امر تھا۔

# باب چہارم

پس منظر: میر تقی میر سے میر انیس تک اردو شاعری میں  
روحانیت کا عنصر

www.taameernews.com

شاعری اپنے عہد کے طرز تمدن و طریقہ تفکر کی آئینہ دار ہوا کرتی ہے۔ دہلی میں جو تہذیب و تمدن جو عہدِ مغلیہ میں جاری تھا۔ اُس نے پورے ہندوستان کو متاثر کیا۔ لیکن ایک وقت ایسا آیا جب یہ اپنے زوال پر آپہونچا۔ اس عہدِ زوال کے تمدن میں خوبیاں کم تھیں اور برائیاں زیادہ۔ برائیوں میں تصنع، رواج پرستی، قدامت پرستی، اور دیگر اخلاقی خرابیاں مثلاً خود غرضی، حرص، جھوٹ وغیرہ جو غلط تعلیم اور افلاس کے باعث ہو جاتی ہیں، عام تھیں چونکہ عہدِ اسلامیہ کا طریقہ تفکر تصوف سے بہت کچھ وابستہ ہے لہذا تصوف اخلاق کو سدھارنے میں بے حد معاون ثابت ہوا اور عبرت، استغفار، قناعت، خوفِ خدا، فنا، بے ثباتی دنیا وغیرہ کی تلقین سے تزکیہٴ نفس کی کوشش میں مشغول رہا اس دور کے بارے میں جمیل جالبی لکھتے ہیں۔

اس دور میں ملفوظات کا بڑا ذخیرہ مختلف تذکروں اور کتب تاریخ میں موجود ہے جہاں ہر فقرے کے ساتھ موقع و محل اور واقع کی نشاندہی بھی کی گئی ہے۔ اپنے بزرگوں کے فقروں کو بغیر کسی رد و بدل کے محفوظ رکھنا مسلمانوں کا مذہبی مزاج رہا ہے۔ انہوں نے اپنے پیغمبر کی بات چیت اور رشد و ہدایت کو حدیث کی شکل میں جس صحت کے اتھ محفوظ رکھا ہے یہ خود تاریخِ انسانی کا ایک عظیم کارنامہ ہے۔ اسی تہذیبی مزاج کے ساتھ اپنے صوفیائے کرام کے فقروں کو بھی انہوں نے محفوظ کیا ہے اور ان میں عمداً تحریف کی کبھی کوشش نہیں کی۔

(تاریخ ادبِ اردو، حصہ اول، جمیل جالبی، ص ۳۶)

اُس زمانے میں جب اردو شاعری اپنے ابتدائی مرحلے سے گزر رہی تھی تو ہمیں کچھ

صوفیاء اور کچھ شمالی ہند کے شعرا کے کلام سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے کس طرح تصوف کے حوالے سے اردو شاعری اور زبان و ادب کے فروغ میں مدد دی۔ شیخ فرید الدین مسعود گنج شکر جو ملتان کے رہنے والے اور حواجہ قطب الدین بختیار کاکی کے مرید و خلیفہ ہیں ان کے یہ فقرے مختلف تذکروں میں ملتے ہیں۔ شیخ باجن نے گنج شکر کا ایک دوہا نقل کیا ہے۔

سائین سرت گل گئی ماس زھیادیدھ

تب تلک سائیں سیوساں جب لگ ہو سوں یکھ

شیخ حمید الدین ناگوری بھی بلند پائے کے بزرگ تھے۔ اور آپ کا کلام جو بالکل ہی نادر ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ بھی اپنے ملفوظات کے ذریعہ اردو شعر و ادب کی خدمت کر رہے تھے۔ ان کے علاوہ شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کے دوہے، فالنامے اور ملفوظات مشہور ہیں۔ شیخ ایک جگہ فرماتے ہیں۔

دیس بھلا پر دور ایک اور موقع رپ کہا باٹ بھلی پر سانہ کرے یہ دو دوہے بھی اسی ماحول کی نشاندہی کرتے ہیں۔

کلا سہانہ ملا بے سمندر تیر

پنکھ پیارے یکہ ہرے نزل کرے سویر

ایک اور بزرگ شیخ ظہور الدین حاتم جو شاہ حاتم بھی کہلاتے تھے صوفی طبع انسان تھے آپ کی شخصیت میں سادگی تھی جس کا اثر آپ کے کلام پر بھی پڑا آپ کسی بزرگ محمد امین کے مرید تھے۔ آپ نے آخری وقت میں دنیا سے کنارہ کشی اختیار کر لی تھی اور صرف عبادت کیا کرتے تھے جس کا اظہار وہ یوں کرتے ہیں۔

اس کی قدرت کی دید کرتا ہوں

روز نو روز عید کرتا ہوں

میرا احوال فقر مت پوچھو

زہد مثلِ فرید کرتا ہوں

سنی ہوں میں نہ شیعہ نے کافر

صوفی ہوں سب کا دید کرتا ہوں

(بحوالہ دلی کا دبستانِ شاعری، نور الحسن ہاشمی، ص ۱۲۶)

محمد شا کر ناجی کے کلام میں بھی اکثر اسی طرح کے نصاب اور فقرے ملتے ہیں وہ کہتے ہیں۔

اُن بتوں کو ہم فقیروں سے کہو کیا کام ہے

یہ تو طالب زر کے ہیں اور یاں خدا کا نام ہے

خن سُن اُس بُت کافر ادا کا

جیسا ہوگا کوئی بندہ خدا کا

(بحوالہ دلی کا دبستانِ شاعری، نور الحسن ہاشمی، ص ۱۳۰)

ناجی کے علاوہ غلام مصطفیٰ خاں یک رنگ کا ذکر بھی ضروری ہے آپ اپنے زمانے میں کافی مشہور تھے آپ کے دیوان میں تقریباً ۱۵۰۰ اشعار ہیں جن میں زیادہ تر پند و نصیحت اور روحانی گفتگو ہے۔ اُن کے کچھ اشعار ملاحظہ ہوں:

زبان شکوہ ہے مہندی کا ہر پات

کہ خوباں نے لگائے ہیں مجھے ہات

مسخر حسن کے شاہ و گدا ہیں

رکھے ہیں خوبرو ظاہر کرامات

خیال چشم و ابرو کر کے تیرا

## کوئی مسجد پڑا کوئی خرابات

(بحوالہ دلی کا دبستان شاعری، نور الحسن ہاشمی، ص ۱۳۴)

اس عہد کا سب سے بڑا اور اہم نام آبرو کا تھا جن کا پورا نام شاہ نجم الدین تھا۔ آپ کی طبیعت میں انکساری کوٹ کوٹ کر بھری تھی۔ آپ کا طرز زندگی بھی فقیرانہ تھا۔ لمبی داڑھی اور ہاتھ میں ہمیشہ ایک عصا رہتا تھا۔ اُن کے کچھ اشعار جس سے اُن کے روحانی مزاج کا اندازہ ہوتا ہے۔

شور ہے اس کی اشک باری کا

آبرو چشم تر قیامت ہے

آبرو کے دوسرے معاصر شیخ شرف الدین مضمون تھے۔ آپ کی زندگی کا بیشتر حصہ مسجد میں گزرا آپ کے کلام میں بھی تصوف کے عناصر ملتے ہیں۔ آپ نے اپنی شاعری میں اخلاقی پہلوؤں کو بھی اجاگر کیا ہے۔

ہم نے کیا کیا نہ ترے غم میں اے محبوب کیا

صبر ایوب کیا گریہ یعقوب کیا

شمالی ہند کے چند ممتاز شعرا کے بعد ہم دلی کے کچھ شعرا کا تفصیل سے ذکر کریں گے جن میں میر تقی میر، سودا، درد، مظہر جان جاناں اور دیگر شعرا ہیں ان شعرا کی شاعری تصوف و روحانیت سے لبریز ہے۔

میر تقی میر: میر کی شاعری کے مطالعے کے بعد یہ اندازہ ہوتا ہے کہ میر کے نزدیک صاحب ادراک ہونا ایک بڑی قیمتی چیز ہے مگر یہ چیز آسان نہیں ہے اس کے لیے بڑی ریاضت کی ضرورت ہے اس لیے کہ یہ عطیہ ربانی اور فیض یزدانی ہے۔ اس لئے کہ دنیا میں سطحی نظر رکھنے والے ظاہر ہیں ہوتے ہیں وہ چیزوں کی تہہ تک پہنچنے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتے یہی وجہ ہے کہ میر نے اس دنیا کو شہر کوراں کہا ہے جہاں لوگ زرگس کی سی آنکھیں رکھتے ہیں کہ اس کی آنکھ سی شکل تو ہے مگر بصارت سے محروم

ہے۔ اور میر کا ذاتی خیال تو یہ ہے کہ صاحب ادراک یا صاحب نظر تمام کائنات کی ریاضت پیہم اور سعی و انتظار کے بعد کہیں ظہور میں آتا ہے۔ میر کہتے ہیں:

برسوں لگی رہی ہیں جب مہر و مہ کی آنکھیں  
تب کوئی ہم سا صاحب صاحب نظر بنے ہے  
مت سہل ہمیں جانو پھرتا ہے فلک برسوں  
تب خاک کے پردے سے انسان نکلتے ہیں

اب اہم سوال یہ ہے کہ ادراک کی اس منزل تک پہنچنے کی صورت کیا ہے عام طور سے ادراک حقیقت کے لئے دو ہی راستے تسلیم کیے گئے ہیں۔ ایک تو طریقہ بحث و نظر یعنی طریقہ عقل و دانش، دوسرا طریقہ تصفیہ باطن یا وجدان اور ان دونوں راستوں کے برحق ہونے میں کوئی شبہ نہیں اور یہ تو واضح ہے کہ میر روحانی روایتوں کے وارث تھے لہذا ان کے نزدیک حقائق کے ادراک کا صحیح ترین بلکہ واحد طریقہ یہی تصفیہ قلب کا طریقہ ہونا چاہئے۔ چنانچہ حسب توقع میر نے اس راستے کے برحق ہونے پر بہت کچھ لکھا ہے اور یہ ذہن نشین کرانے کی کوشش کی ہے کہ حقیقت تک رسائی کے لئے دل کی منزل سے گزرنا ضروری ہے اور جس میں عشق ایک پُل کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ عشق ہی ہے جو زندگی کے پرخطر دریاؤں سے عبور کرانے کا عمدہ ترین وسیلہ ثابت ہوتا ہے۔ ان خطرناک وادیوں میں عقل کی رہنمائی ناکام اور ناقص ہی ثابت ہوتی ہے۔ ان کی رائے ہے کہ سچا عرفان دل کے مطالعے سے ابھرتا ہے اور یہ وہ مقام ہے جس میں نہ معلومات کام آتے ہیں، نہ علم و عقل نہ حکمت و دانش یہاں تو صرف ریاضت اور تصفیہ باطن کی سعی ہی مفید ثابت ہوتی ہے۔

دل کا مطالعہ کراے آگے حقائق  
ہیں فن عشق کے بھی مشکل بہت دقائق

کیا کام آتے ہیں گے معلومات  
یہ تو سمجھے ہی نہ کہ کیا ہیں ہم

تحصیل علم کرنے سے دیکھا نہ کچھ حصول

میں نے کتابیں رکھیں اٹھا گھر کے طاق میں

میر نے دل کے برکات و فیوض کی بار بار تعریف کی ہے اور یہ چیز روحانی شاعری میں  
عام ہے اس لیے انہوں نے طرح طرح کے شاعرانہ پیرائے اختیار کئے ہیں۔ کبھی یہ  
کہا ہے کہ دل طریق عشق کا رہنما ہے، کبھی اس کو قبلہ و پیغمبر قرار دیا ہے اور کبھی اس کی  
تعریف میں یہاں تک بڑھے کہ اس کو خدا کہہ دیا

طریق عشق میں ہے رہنما دل

پیغمبر دل ہے، قبلہ دل خدا دل

میر کے یہاں جن موضوعات پر تاملات ملتے ہیں ان میں کچھ تو روایتی سے ہیں البتہ  
ان میں سے کچھ ایسے ہیں جن کو خالص شخصی غور و فکر کے نتائج کہا جاسکتا ہے۔ انہیں  
میں انکا خاص اپنا نقطہ نظر جھلک رہا ہے روایتی مضامین میں وجود، واجب الوجود،  
وحدت الوجود، عالم، عالم باطن، نفس انسانی، خدا، اور خود کا صوفیانہ تصور شرف انسانی  
اور انسان کی فضیلت فرشتوں پر وغیرہ وغیرہ نمایاں ہے۔ مابعد الطبیعات کا بڑا ہی  
معرکہ آرا مسئلہ وجود واجب کی ماہیت ہے۔ یہ عرفان دونوں طریقہ ہائے جستجو کے  
ماننے والوں نے اس پر بہت لکھا۔ بہت کچھ سوچا میر نے بھی اس موضوع پر کوئی خاص  
نئے خیالات ظاہر نہیں کیے۔ انہوں نے وہی پرانے مسائل، وہی پرانے تصورات  
جن کو مسلمان صوفی صدیوں سے مانتے چلے آئے ہیں اپنے انداز خاص میں بیان  
کر دیے ہیں۔ اس موضوع پر میر کے خیالات کا خلاصہ صرف اسی قدر ہے کہ خدا ہے



مگر اس کا ادراک عقل و فہم انسانی کے لئے ممکن نہیں۔ کائنات میں جو کچھ ہے اس کا معنی مقدم در پردہ اسی کی ذات ہے اس کی ہستی کا ثبوت اُس کی صفات سے ملتا ہے۔ عالم کا سارا نظام اُس کے وجود پر گواہی دیتا ہے۔ خود زندگی یعنی انسان حیوان اور نباتات کا نشوونما و ارتقا بلکہ ان کی نمود ہی کسی خالق یا معنی مقدم کے وجود پر دلالت کرتی ہے۔ یہ سب خیالات وہی ہیں جو ہر جگہ مل جاتے ہیں۔ خدا کے سلسلہ میں اہم مسئلہ توحید کا ہے۔ میر بھی عام صوفیوں کی طرح وحدت الوجود اور توحید محض کے بے انتہا معتقد ہیں۔ میر کہتے ہیں:

تصوف میں جب ڈال دیتے ہیں بات  
خدا بس کہیں ہے یہ توحید ہے

مظاہر سب اس کے ہیں ظاہر ہے وہ  
تکلف ہے یاں جو چھپاتے ہیں لوگ

اس صوفیانہ توحید کا مطلب ہمیشہ یہی سمجھا گیا کہ نہ صرف خدا ایک ہے بلکہ کائنات میں اس کے سوا کوئی موجود ہی نہیں۔ یہ عام صوفیوں کا عقیدہ ہے اور میر بھی اس میں ان کے ساتھ شریک ہیں۔

گل و آئینہ و خورشید و ماہ کیا  
جدھر دیکھا ادھر تیرا ہی رو تھا

باغ و بہار رنگ و نکبت گل پھول سب ہی تو ہے  
یاروں کی ہے نظر میں یہ رنگ سارے تیرے

رنگ بے رنگی جدا تو ہے میاں  
آب سا ہر رنگ میں شامل ہے میاں  
مگر کسی کسی جگہ ان کی یہ صوفیانہ توحید نرم بھی پڑ جاتی ہے اور وہ وحدت الشہود کی طرف  
مائل نظر آتے ہیں۔

تھا مستعار حُسن سے اُس کے جو نور تھا  
خورشید میں بھی اس ہی کا ذرہ ظہور تھا

کہتے ہیں کوئی صورت بن معنی یاں نہیں ہے  
یہ وجہ ہے کہ عارف منہ دیکھتا ہے سب کا  
اس توحیدی تصور کے باوجود میر نے یہاں بھی سوچنے کی عادت کو ترک نہیں کیا وہ  
ذاتِ خداوندی کے شئون و صفات اور کائنات اور بندوں سے اس کے تعلق پر غور بھی  
کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک بات اُن کے لئے خاص طور پر باعثِ حیرت ہے اور  
وہ یہ کہ خدا کو ہر بندہ جب پکارتا ہے تو کہتا ہے۔ اے میرے اللہ اے میرے اللہ پھر ہر  
شخص کی دعائیں اور التجائیں اپنی اپنی ہوتی ہیں جو بعض اوقات متضاد ہوتی ہیں۔ دنیا  
میں جب ایک چیز جب کسی ایک کی ہو گئی تو کسی دوسرے کی نہیں ہو سکتی مگر بندے سے  
خدا کی نسبت عجب طرح کی نسبت ہوتی ہے کہ وہ ہر شخص کا جُدا جُدا بھی ہے اور سب کا  
بھی ہے۔ یہ واقعی سوچنے کی بات ہے۔ اور میر نے اس پر سوچا بھی ہے۔

کہے ہے ہر کوئی اللہ میرا  
عجب نسبت ہے بندے میں خدا میں  
جو ہے سو مرا اس کو مرا خدا کہے ہے  
کیا خاص نسبت اُس سے ہر فرد کو جُدا ہے

میر کے نزدیک دنیا سے دل لگانا غلط ہے۔ اور یہاں کی دولت پر ناز کرنا حماقت۔ میر کہتے ہیں کہ دنیا فانی ہے اور یہاں کا قیام مختصر ہے اس لئے اس عالم فانی میں کسی بھی چیز کی آرزو کرنا فضول ہے۔

مشہور ہیں عالم میں تو کیا ہیں بھی کہیں ہم  
القضہ نہ درپے ہو ہمارے کہ نہیں ہم

یہ جو مہلت جسے کہیں ہیں عمر  
دیکھو تو انتظار سا ہے کچھ

گیا حسن خوبان دل خواہ کا  
ہمیشہ رہے نام الہ کا

سیر کی ہم نے ہر کہیں پیارے  
پھر جو دیکھا تو کچھ نہیں پیارے  
میر ایک ایسے شاعر تھے جنکی نظر اندرونی دنیا کی طرف تھی جس کا تعلق روحانی دنیا سے  
ہے اور ان کا خارجی ماحول مصیبتوں سے بھرا ہوا تھا۔

خاک تھی موجزن جہاں میں اور  
ہم کو دھوکا یہ تھا کہ پانی ہے

غفلت سے ہے غرور تجھے ورنہ بھی کچھ  
یاں وہ سماں ہے جیسے کہ دیکھے ہے کوئی خواب

جہاں سے تو رخت اقامت کو باندھ لے اور اپنے  
یہ منزل نہیں ہے خبر راہ ہے۔  
دنیا کی یہ اداس فضا جس کا ذرہ ذرہ اور چپہ چپہ شاعر کے لئے ایک شہادت گاہ ہے اور  
شاعر اس بات پر زور دیتا ہے کہ یہ خارجی کائنات کی فضاؤں میں کیا رکھا ہے اس سے  
بہتر گلزار تو دل کے اندر موجود ہیں۔

کروں کیا حرفِ گل کو وگرنہ  
دل پر داغ بھی اپنا چمن ہے

گلگشت کا بھی لطف دلِ خوش ہے اے نسیم  
پیش نظر وگرنہ دلِ زار کیوں نہ ہو

اردو شاعری میں صوفیانہ وحدت الوجود کے زیر اثر فطرت خود خدا کا روپ ہے۔ اس  
کے ذرے ذرے میں خدا خود جلوہ گر ہے۔ میر کے یہاں یہ صوفیانہ تخیل کہیں کہیں  
دخیل ہو گیا ہے۔ مگر اس میں بھی ان کا ذہن ہمہ اوتی سانچے کا معلوم ہوتا ہے۔

تھا مستعار حسن سے اُس کے جو نور تھا  
خورشید میں بھی اُس کا ذرہ ظہور تھا

میر کی صوفیانہ شاعری کے بارے میں خواجہ احمد فاروقی تحریر کرتے ہیں۔

میر بظاہر اہل حال سے نہ تھے لیکن وہ عرفاء اور صوفیاء کی  
صحبتوں سے فیض یاب ہوئے تھے اس کا اثر ان کے  
کلام میں بھی نظر آتا ہے۔ ان کی فن کارانہ صلاحیتیں غیر  
معمولی تھیں اس لیے انہوں نے متصوفانہ دقائق و

معارف کو بھی اس خوبی کے ساتھ آب و رنگ شاعری میں سمو کر پیش کیا ہے کہ دل و نظر جذب ہو کر رہ جاتے ہیں۔ وہ کسی کے عروج پر حسد نہیں کرتے اور نہ کسی کی پستی کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں وہ اپنی حالت پر قانع ہیں اور خدا کا شکر ادا کرتے ہیں۔ (میر حیات اور شاعری: خواجہ احمد فاروقی، ص ۴۰۷)

خواجہ احمد فاروقی مزید لکھتے ہیں:

میر کے نزدیک دنیا سے دل لگانا غلط ہے اور یہاں کی دولت پر ناز کرنا حماقت اس کا رگہ شیشہ گری میں زندہ رہنے کا راز صرف یہ ہے کہ آدمی سانس بھی لے تو آہستہ اور قدم بھی رکھے تو احتیاط سے۔ اس مہلت کم میں ایک لمحہ عیش کا بہتر نہیں اس لئے آرزو پیدا کرنا بھی فضول ہے۔ (میر حیات اور شاعری: خواجہ احمد

فاروقی، ص ۴۰۹)

خدا کی ذات مقدس میں انسان کے ادراک کو کوئی دخل ہو تو کوئی اس کے بھیدوں کو جان سکے مگر میر نے اس کا جواب بالکل سیدھا سادا دیا ہے جو دراصل جواب نہیں بلکہ اپنی ذات میں ایک نیا سوال ہے۔

راہ سب کو ہے خدا سے جان اگر پہنچا ہے تو

ہوں طریقے مختلف کتنے ہی منزل ایک ہے

بس اسی منزل پر آ کر خدا کی منفعت کی ساری بحث ختم ہو جاتی ہے۔ اس سے آگے تو فلسفی اور حکما بھی نہیں بڑھ سکے اور حقیقت یہ ہے کہ عالم امکان اور خدا کے باہمی تعلق

پر بحث صدیوں سے حکمت کا موضوع بنی ہوئی ہے مگر کوئی فیصلہ کن نتیجہ ابھی تک نہیں نکلا۔ کسی کے نزدیک مادہ اور خدا دونوں قدیم ہیں۔ کسی نے خدا کو قدیم مان کر اس کو عالم سے الگ عرش پر متمکن قرار دیا۔ کسی نے اُس کو جسم سے منزہ مان کر نور در نور کہا اور اُس کو تمام عالم میں جاری و ساری اور پھر بھی اس سے الگ سمجھا۔ کسی نے دنیا کو آئینے سے تشبیہ دی اور اُس کے حسن و جمال کو اس جلوہ حقیقی کا عکس خیال کیا۔ میر نے انہیں تصورات میں سے بعض کو اپنا لیا مگر بالآخر ان کے عقائد کی تان بھی اس پر ٹوٹی ہے کہ ماسوا کچھ بھی نہیں کیونکہ خدا ماسوا سے اور ماسوا خدا سے الگ کوئی وجود نہیں۔ وہ اس میں اور یہ اُس میں۔ جس طرح ذات و صفات کو الگ نہیں کیا جاسکتا اسی طرح ماسوا کو اس سے اور اُس کو ماسوا سے الگ نہیں دیکھا جاسکتا۔

ہے ماسوا جو کیا میر لکھئے  
آگاہ سارے اس سے ہیں آگاہ  
جلوے ہیں اس کے شانیں ہیں اس کی  
کیا روز کیا خور کیا رات کیا ماہ  
ظاہر کہ باطن اول کہ آخر  
اللہ اللہ اللہ اللہ

صوفیوں کی توجیہ عالم کے بارے میں یہ ہے کہ یہ عالم خدا کی ذات کا ایک جزو ہے جسے خدا نے اپنے شوقِ ظہور اپنی کل سے جدا کر کے کائنات کو وجود عطا کیا اور اس پر اپنا عکس ڈال کر اس کو حیات سے بہرہ ور کیا۔ اسی کا نام عالم امکان ہے جس کا وجود گو کہ عارضی ہے مگر ہے ضرور۔ یہ نظام استدلال تمام مسلم صوفیوں کے عقائد کا جزو ہے اور یہ اُن کے عقیدہ وحدت الوجود سے الگ نہیں کیونکہ اس خیال کے صوفی دل سے یہ مانتے ہیں کہ اصل وجود تو اسی موجود حقیقی کا ہے۔ باقی سارے وجود محض عکس ہیں پر تو

ذات کے۔ ان کی مستقل کوئی حقیقت نہیں۔ میر کی شاعری میں یہ نظام استدلال قدرے مربوط انداز میں موجود ہے۔ اُن کے نزدیک یہ عالم محض ایک آئینہ ہے جس میں ذات حقیقی پر تو فگن ہے۔

عالم آئینہ ہے جس کا وہ مصوّر بے مثل  
ہائے کیا صورتیں پردے میں بناتا ہے میاں

دو ہی صورتیں ہیں منعکس ہے عالم  
یا عالم آئینہ ہے اس بارِ خود نما کا  
میر اکثر و بیشتر عرفاء اور صوفیوں کی صحبتوں سے فیض یاب ہوتے رہتے تھے اور اس  
کا اثر ان کے کلام میں بھی نظر آتا ہے۔ ان کی فن کارانہ صلاحیتیں غیر معمولی تھیں اس  
لیے انہوں نے متصوفانہ حقائق و معارف کو بھی اس خوبی کے ساتھ آب و رنگِ شاعری  
میں سمو کر پیش کیا ہے کہ دل و نظر جذب ہو کر رہ جاتے ہیں۔ میر کہتے ہیں۔

فلک کا منہ نہیں اس فتنے کے اٹھانے کا  
ستم شریک ترا ناز ہے زمانے کا

صورت پرست ہوتے نہیں معنی آشنا  
ہے عشق سے بتوں کے مرادعا کچھ اور

ہمت اپنی ہی تھی یہ میر کہ جوں مرغ خیال  
اک پر افشانی میں گزرے سرِ عالم سے بھی

افسردگی سوختہ جاناں ہے قہر میر

دامن کو ننگ ہلا کہ دلوں کی بجھی ہے آگ

عرش تک تو خیال پہنچا میر

وہم پھر ہے کہیں، قیاس کہیں

عام صوفیوں کے سب سے زیادہ حیران کن خیالات وجود انسانی کے بارے میں ہے انسان کو بھی صوفی اشرف المخلوقات مانتے ہیں مگر عین عالم یا عکس ذات کے نظریے میں انسان کو کیا مقام ملتا ہے۔ یہ بحث خاصی دلچسپ ہے۔ یہاں بھی صوفی کا وہی نظام استدلال کارفرما ہوتا ہے جب اس عالم کی آفرینش سے پہلے عین تھا تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس عالم میں انسان کہاں تھا۔ ظاہر ہے کہ اس کا جواب بھی وہی ہوگا کہ انسان بھی مثل دوسری مخلوق کے خدا کا جز تھا مگر چونکہ انسان مخلوقات میں سب سے افضل ہے۔ اس لیے لازماً انسان میں الوہیت کے امکانات باقی مخلوق سے زیادہ ہے اور پھر چونکہ انسان اس حقیقت سے آگاہ بھی ہو گیا ہے کہ اس کی اصل کیا ہے اور اسے یہ بھی معلوم ہو گیا ہے کہ اس کے اور اسکے درمیان یہ مادی عنصری وجود ایک پردہ ہے۔ اس لیے صوفی کا یہ عقیدہ ہے کہ اس کا اپنا ہی مادی وجود اس کے اور اس کے خدا کے درمیان حجاب ہے جس کی نفی سے وہ پھر اپنی اصل سے مل جاتا ہے۔ اس لیے اکثر صوفی الوہیت کے شعور سے سرشار ہو کر خود اور خدا میں صرف مادے کو حائل سمجھتے ہیں ورنہ ان کے نزدیک خود اور خدا میں کوئی فرق نہیں۔ میر اس بارے میں کہتے ہیں:

جسم کے خاکی کا جب پردہ اٹھا

ہم ہوئے وہ میر وہ سب ہم ہوا



مری نمود نے مجھ کو کیا برابر خاک  
میں نقشِ پا کی طرح پائمال ہوں اپنا

شبِ نیم کی سی نمود سے تھا میں عرقِ عرق  
یعنی کہ ہستی ننگِ عدم تھی تجل گیا

نہ کھینچیں کیونکہ نقصان ہم تو قیدی ہیں تعین کے  
خودی سے کوئی نکلے تو اُسے ہووے خدا حاصل

روحانیت کے حوالے سے میر کے کلام میں موت کا مضمون ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے۔ اس موضوع پر ان کے خیالات میں بڑا ربط تو اتر اور اشرافی قوت پائی جاتی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ زندگی کی تلخیوں اور اس کی خامیوں اور کوتاہیوں کی تلافی انہوں نے حیاتِ دوام کے تصور سے کی ہے جس کے لئے موت ناگزیر چیز ہے گویا اس اعلیٰ تر زندگی کو پانے کے لیے حرکت تو ضروری ہی ہے اُن کے نزدیک زندگی کے ارتقا کے لئے تغیر بھی ضروری ہے اور موت اسی تغیر کی ایک قدرے شدید تر اور نمایاں تر صورت ہے۔ مگر یہ واضح رہے کہ میر محض حیاتِ ابد کے قائل نہیں انہیں حیاتِ ابد کے لیے تغیر کے راستوں سے گزرنے میں جو لطف محسوس ہوتا ہے وہ مسیح و خضر کی طرح بے لطف اور یک رنگ ابدی زندگی میں نہیں مل سکتا۔ اسی سبب سے انہوں نے اپنی عام عادت کے خلاف ادب کی دو نامور شخصیتوں مسیح و خضر کو جا بجا آڑے ہاتھوں لیا ہے اور ان کی اس بے رنگ، جامہ اور بے کیف زندگی دوام کو مضحکہ اڑایا ہے۔

خضر دشتِ عشق میں مت جا کہ واں  
ہر قدمِ مخدومِ خوفِ شیر ہے

اب کہیں جنگلوں میں ملتے نہیں  
حضرت خضر مر گئے شاید

لذت سے نہیں خالی جانوں کا کھپا جانا  
کب خضر و مسیحا نے مرنے کا مزا جانا

میر نے موت سے دلچسپی لی ہے اس کے کئی اسباب ہیں اول تو اس لئے کہ ہر روحانی  
طبع انسان یہ سمجھتا ہے کہ اس کی ہستی کا کمال تبھی ممکن ہے کہ وہ وجود ظاہری کی قیود سے  
آزاد ہو کر خدا کی ہستی میں محو ہو جائے یوں ساری کائنات بھی دراصل خدا کے اس ظہور  
سے ہی عبارت ہے جس کے بعد کُل اور جز کا تعین ہوا اور مظاہر اپنی اصل سے جدا ہو کر  
فراق کی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہوئے۔ پس جب ایک صوفی فنا کے تصور میں دلچسپی  
لیتا ہے تو وہ موت و حیات کے عام تصورات سے بلند ہو کر ماورائی نقطہ نظر سے فنا کا  
طالب ہوتا ہے جو فی الحقیقت فنا نہیں بقائے دوام ہے موت نہیں حیات ابد ہے۔ میر  
نے اس استدلال کو بار بار چھیڑا ہے اور عجب عجب دلیلوں سے زندگی کی اس مضحکہ خیز  
حقیقت کو جو تلخ بنانے میں اُس کی اپنی تلخ زندگی کے تجربات نے بھی پورا حصہ  
لیا ہے۔ زیادہ سے زیادہ تعجب انگیز بلکہ مضحکہ خیز ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور بظاہر  
دلیلیں وزنی بھی ہیں۔

زنہار نہ جا پرورشِ دورِ زماں پر  
مرنے کے لئے لوگوں کو تیار کرے ہے

ہے زیت کوئی یہ بھی جو میر کرے ہے تو  
ہر آن میں مرنے کو تیار رہا کیجئے

بہت سعی کرے تو مر رہئے میر  
بس اپنا تو اتنا ہی مقدور ہے

نثار احمد فاروقی میر کے ایک شعر کے حوالے سے میر کی صوفیانہ شاعری کے بارے میں  
لکھتے ہیں:

سہل ہے میر کا سمجھنا کیا  
ہر سخن اس کا اک مقام سے ہے

اس میں لفظ مقام خاص طور سے تشریح کا محتاج ہے اور اس کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیا  
جائے تو معلوم ہوگا کہ اس نے یہ عوی کیوں کیا ہے۔ پہلے اس لفظ مقام کے معنی سمجھنا  
ضروری ہیں۔ یہ تصوف کی اصطلاح ہے اور اس کا مطلب ہے سالک کا ہر ایک منزل  
کے لوازمات اور مراسم کو پورا ادا کرنا۔ اور منزل کی روحانیت کا مالک ہو جانا اور اس  
میں ایسا مضبوط اور ثابت قدم ہونا کہ تنزل کا خطرہ بھی نہ رہے بلکہ اس کے بعد اعلیٰ  
منزل میں ترقی کرے۔ جیسے سالک کے واسطے یہ پانچ، صبر و قناعت، توکل، تسلیم، رضا  
ابتدائی مقام ہیں۔ چنانچہ سالک صبر میں پورا اور پختہ ہو کر قناعت حاصل کرتا ہے اور  
قناعت میں مضبوط ہو کر توکل میں اور توکل میں کامل ہو کر تسلیم میں اور اس کے بعد  
رضا میں ترقی کرتا ہے۔ اسی طرح سالک کے لیے منازل عروجی سو (۱۰۰) ہیں۔  
نانوے منزلیں مطابق تعداد اسمائے حسنی کے تلوین کی ہیں۔ ہر ایک منزل سالک کو  
طے کرنا ہوتی ہے اور کسی منزل میں قیام نہیں کرتا بلکہ ہر ایک منزل سے آگے ترقی  
کرتا ہے۔ اصلاحی تعریف سے ہٹ کر آسان لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ صوفی

جس کیفیت کا مشاہدہ کرنا چاہے اس سے خود گزر جائے مثلاً ایک شخص کے سامنے حلوے کی تعریف کتنے ہی پر زور الفاظ میں کیوں نہ کی جائے اور اس کی لذت و حلاوت کا کیسا ہی دلکش بیان کیوں نہ ہو وہ اس کی واقعی لذت کا اندازہ نہیں کر سکتا تا وقتیکہ خود حلوہ کھا کر نہ دیکھ لے یہی فرق علم اور یقین میں ہے۔ صوفیہ یہی کہتے ہیں کہ صبر، توکل، تسلیم وغیرہ وہ مقامات ہیں جن سے صوفی اس طرح گزرے کہ ان مقامات کے ہر پہلو سے اُسے واقفیت اور ذاتی تجربہ اور ان کیفیتوں کا یقین کا سرور حاصل ہو جائے۔ یہی تجربے میں صداقت اور واقعیت پیدا ہونے کا نام ہے۔ میر نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ ہر سخن اس کا اک مقام سے ہے اس میں یہی اشارہ ہے کہ جو نفسی واردات اور ذہنی کرب اور کیفیت شعر میں مستقل ہوتی ہے۔ اس سے میں خود گزرا ہوں اور ان راہوں کے نشیب و فراز کو میں نے اچھی طرح دیکھا ہے۔ جب تک کوئی شخص خود ان محسوسات و کیفیات سے دوچار نہ ہو اور اس مقام سے نہ گزرے میر کے اشعار نہیں سمجھ سکتا۔ (تلاش میر، نثار احمد فاروقی، ص ۵۹)

شمس الرحمن فاروقی بھی میر کے ایک شعر کے حوالے سے میر کی صوفیانہ شاعری کے بارے میں لکھتے ہیں:

عالم میں جاں کے مجھ کو تیزہ تھا اب تو میں  
 آلودگی جسم سے مائی میں اٹ گیا  
 ”عالم میں جاں کے“ سے مراد ہے عالم ارواح میں۔  
 صوفیا کا خیال ہے کہ روح بذات خود پاک ہوتی ہے۔  
 کیوں کہ وہ عالم قدس میں رہتی ہے۔ جب وہ جسم کا  
 لباس پہن کر دنیا میں آتی ہے تو دنیاوی تعلقات اور ہوا و  
 ہوس کا شکار ہو کر اپنی پاکیزگی کھو بیٹھتی ہے۔ اسی لئے

صوفیوں کے یہاں تزکیہ نفس کی کوشش کو مرکزی اہمیت دی گئی ہے۔ دنیاوی روپ میں مقید ہونا ہی روح کو کثیف کر دیتا ہے۔ صوفیوں کا مشہور مقولہ ہے کہ ”تیرا وجود گناہ ہے“ وحدت الوجودی فکر کے علاوہ اس تصور کا بھی آئینہ دار ہے کہ دنیاوی روپ کی کثافت روح پر بھی اثر انداز ہوتی ہے۔ میر نے اس تصور کو دوسرے مصرعے میں ایک زبردست استعارے کے ذریعہ ظاہر کیا ہے۔ جسم مٹی کا بنا ہوتا ہے۔ اس کے اعتبار سے جسم کو آلودگی سے تعبیر کرنا اور کثافت کو مٹی میں اٹ جانے کے ذریعہ ظاہر کرنا غیر معمولی تخلیقی کارنامہ ہے۔ ”اب تو میں“ میں ایک طرح کا اظہار مجبوری بھی کہ اب اگر مجھ سے گناہ سرزد ہوں تو میں مجبور اور بے قصور ہوں انسانی روح دراصل نور حق کا پرتو ہے اور یہ پرتو انسانی شکل میں مقید ہو کر بکھر جاتا ہے اور آلودہ ہو جاتا ہے۔ یعنی انسانی روح تو اس روح کا حصہ ہے جسے صوفیوں نے روح اعظم کہا ہے اور حیوانی روح وہ ہے جو جسم کے ذریعہ اپنا اظہار کرتی ہے۔ میر کا بھی یہی منشا ہے کہ حیوانی روح کی آلودگی جسم کی وجہ ہے۔ اگر جسم نہ ہو تو وہی روح رہ جائے تو روح اعظم کا حصہ ہے اور جس کو تنزہ حاصل ہے۔ (شعر شور انگیز، جلد اول، ص ۵۳۱)

مرزا مظہر جان جاناں کے کلام میں جو بات سب سے نمایاں ہے وہ ان کی داخلیت ہے انہوں نے وہی کہا ہے جو محسوس کیا ہے۔ دوسری خاص بات جو آپ کے کلام میں پائی جاتی ہے وہ سوز و گداز ہے جو داخلیت کا نتیجہ ہے وہ عشق کے زخم خوردہ تھے اس لیے ان کے دل میں تڑپ تھی۔ وہ صوفی تھے اس لیے زندگی ان کی نگاہ میں ایک بے حقیقت چیز تھی۔ دنیا ان کے نقطہ نگاہ سے صرف دیکھنے کی چیز تھی برتنے کی نہیں۔ یہاں خوشیاں کم ہیں حسرتیں زیادہ انسان شہنشاہ کائنات ہونے کے باوجود مجبور محض ہے۔ اس کی زندگی رسوائی سے عبارت ہے اور اس کا انجام فنا ہے۔ ان احساسات و کیفیات کے زیر اثر مرزا صاحب کا کلام میں روحانیت کا پیدا ہونا ایک فطری بات ہے۔ مثلاً چند اشعار یہاں دئے جاتے ہیں۔

گئی آخر جلا کر گل کے ہاتھوں آشیاں اپنا  
نہ چھوڑا ہائے بلبل نے چمن میں کچھ نشان اپنا

زخمی تری نگہ کا اک پل جیا تو پھر کیا  
صیاد کی بغل میں تک دم لیا تو پھر کیا

ہم گرفتاروں کو اب کیا کام ہے گلشن سے لپک  
جی نکل جاتا ہے جب سنتے ہیں آتی ہے بہار

اتنی فرصت دے کہ رخصت ہو لیں اے صیاد ہم  
مدتوں اس باغ کے سایہ میں تھے آباد ہم

مرزا صاحب روحانی طبیعت کے مالک تھے ان کی ساری عمر سلوک اور ارشاد و ہدایت میں گزری اس لیے صوفیانہ مضامین کا ان کے یہاں ہونا ناگزیر تھا۔ انہوں نے سردبیری کو بڑی دلکشی و ندرت کے ساتھ پیش کیا اور لطف یہ ہے کہ ان کے کلام میں زہد کی خشکی کے ساتھ ساتھ تغزل کی رنگینی و رعنائی بھی ہے۔ اردو غزل کا محور عشق و محبت ہے اور اس معاملہ میں طبعی و جذباتی حیثیت سے ایران اور ایرانیوں کا کوئی مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اسی وجہ سے یہ ملک اور اس کی شاعری بڑی حد تک مجازی و حقیقی عشق کا محور و مرکز رہی ہے۔ لیکن غزل کی ترقی حقیقت میں تصوف و روحانیت کی ممنون احسان ہے۔ روحانیت کا تعلق بھی وارداتِ قلبی سے ہے اور کیفیات عشق سے بھی۔ فرق صرف یہ ہے کہ صوفی کا عشق عشقِ حقیقی ہے اور اس کے کلام میں مئے و مینا اور بادہ و جام محض ایک پردہ ہے۔ بہر حال یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ غزل میں تو انائی و رعنائی تصوف کے اثر سے پیدا ہوئی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل فارسی شاعری کے عظیم نقاد شبلی کی زبان سے سنئے۔

اس کشش یعنی عشق کا مبداء حسن ہے۔ یعنی حسن جہاں پایا جائے گا یہ کشش بھی ہوگی اور جس قدر حسن کامل تر ہوگا اسی قدر کشش بھی زیادہ قوی اور سخت ہوگی اور چونکہ حسن کامل صرف شاہدِ حقیقی میں پایا جاتا ہے اس لیے عشق بھی وہی ہوگا جو شاہدِ حقیقی سے تعلق رکھتا ہو یہی وجہ ہے کہ حضراتِ صوفیہ کی شاعری میں جو جذبہ اور اثر ہے اوروں کے کلام میں اس کا شائبہ تک نہیں پایا جاتا۔ حضراتِ صوفیہ کا مطلوب عموماً شاہدِ حقیقی ہے اس لیے ان کا عشق ہوا و ہوس سے پاک اور نہایت قوی

اور مستقل ہوتا ہے۔ مجازی حسن نامکمل اور سریع الزمان ہے۔ اس لئے عشق مجازی میں وہ زور وہ جذبہ وہ استقلال نہیں ہو سکتا جو عشق حقیقی کا خاصہ ہے۔ عشق میں سیکڑوں قسم کی وارداتیں پیش آتی ہیں۔ محویت، شوق، جانبازی، شکایت، انتظار، وصل، ہجر، یہ تمام واردات اور جذبات عام شاعری کے موضوع ہیں۔ لیکن یہی جذبات جب تصوف کی زبان سے ادا ہوتے ہیں تو ان میں نہایت زور اور جوش پیدا ہو جاتا ہے۔ اس موقع پر یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ عشق مجازی میں جو وارداتیں پیش آئی ہیں عشق حقیقی میں ان کا کیا موقع ہے۔ شاید حقیقی (یعنی ذات باری) زمان مکان، صورت شکل، سمت اور جہت سے مطلق بری ہے۔ دیدار، وصال، فراق، انتظار، شوق، محویت، جذبات کا کیا محل ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ عارف پر ذاتی اور صفاتی تجلیات اور مشاہدات میں جو کیفیات گزرتی ہیں وہ عشق مجازی کی واردات سے بالکل ملتی جلتی ہیں۔ اس لئے اسی قسم کے لیکن زیادہ لطیف زیادہ پر جوش اور زیادہ پاک جذبات پیدا ہوتے ہیں اور صوفی شعرا انہیں کو عام الفاظ میں ادا کرتے ہیں۔ (مولانا شبلی، شعرا لعمم، جلد پنجم، ص ۸۴ تا ۸۷)

مرزا مظہر جان جاناں روحانیت سے آشنا تھا اس لئے عشق کی کیفیات اور حسن کی



اداؤں کو خوب سمجھتے تھے۔ حسن کی ہر ادا ان کے لئے زندگی کا ایک نیا پیام تھی اور عشق کا ہر چرچا ان کے لئے لذت و کیف کا باعث تھا۔ حسن کی پرستش کی وجہ سے ان کے یہاں جذبہٴ فدائیت ہے۔ ان کے نزدیک عاشقی فن شریف ہے عشق کی بدولت وہ اپنے اشک خون آلود کے ہر قطرہ کو گلبرگ سے زیادہ رنگین پاتے ہیں۔ ذیل کے اشعار میں وہ ان کیفیات کو اس طرح بیان کرتے ہیں۔

لذت صد زندگی در نیم کشتن می دہد  
تیر مژگان بتان پیکان زہر آلودہ نیست

چہ خوش بردی دل تنگ مادری و اکرد  
خدا دراز کند عمر زخم کاری ما

نام اگر مظہر بر آوردم بشاہی فخر نیست  
کاش خواندی بندہٴ خود سرو آزادی مرا

ہزار عمر فدای می کہ من از شوق  
بخاک و خون پلم و گوئی از برای نیست

کیست امروز بجز مظہر دیوانہ ما  
آنکہ ہر شب بہ تمنای تو صد بار گریست

زخمِ دل مظہرِ مبادا بہ شود ہشیارِ باش

کیں جراحِ یادگارِ ناوکِ مرگانِ اوست

روحانیت کے اہم مقامات میں سے ایک مقام رضا بھی ہے۔ رضا کا مفہوم یہ ہے کہ دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے سب خدا ہی کے حکم سے ہوتا ہے۔ اس لئے انسان کو شکایت کرنے کا رنجیدہ ہونے کا کوئی حق نہیں ہے۔ اسی بنا پر صوفی عاشقِ محبوب کی بے رخی و کج ادائیگی پر بھی خوشی محسوس کرتا ہے۔ اس کے ظلم و ستم میں اسے لطف و کرم کا مزہ ملتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ محبوب کے آزار و ستم کا منتظر رہتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مقامِ رضا میں پہنچ کر صوفی کو وہ لذت ملنے لگتی ہے کہ وہ جو ر و ستم کی آرزو کرنے لگتا ہے۔ مرزا صاحب کے کلام میں بہت سے ایسے اشعار ملیں گے جو جذبہٴ رضا کی نمائندگی کرتے ہیں۔

یہ کہا جا چکا ہے کہ غزل کی ترقی تصوف کی ممنون احسان ہے۔ اول متصوفانہ مضامین صاحبِ حال صوفیہ نے غزل میں داخل کیے اور انہوں نے تیر و نشتر کا کام کیا۔ لیکن رفتہ رفتہ یہ ایک رسمی چیز بن گئی اور ہر چھوٹے بڑے غزل گو شاعر کے یہاں چند اشعار ایسے مل جاتے ہیں جن میں متصوفانہ مضامین استعمال ہوتے ہیں مگر مرزا مظہر چونکہ صاحبِ حال صوفی تھے اس لئے ان کے یہاں متصوفانہ مضامین محض رسمی طور پر استعمال نہیں ہوئے ہیں بلکہ ان کے دلِ گداختہ کے جذبات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ یہ اشعار تصوف کے بعض مسائل پر بھی روشنی ڈالتے ہیں مثلاً وحدت الشہود، جبر و قدر، فنا و سعت مشرب وغیرہ۔

چونکہ اخلاقیات بھی روحانیت کا ایک جز ہے لہذا مرزا صاحب کی عشقیہ شاعری میں اخلاقی اور حکیمانہ اشعار بھی ملتے ہیں۔ ان کی زندگی کا مطالعہ ہمیں بتاتا ہے کہ ان میں استغناء بے نیازی بہت تھی۔

## خواجہ میر درد:

یہ حقیقت ہے کہ خواجہ میر درد اردو کے ان بڑے شعرا میں شامل ہیں جن کی شاعری میں سب سے زیادہ تصوف و روحانیت کے عناصر پائے جاتے ہیں ان کی شاعری اور تصوف کے متعلق بہت سے مقالے اور کتابیں لکھی گئی ہیں۔ درد کا زمانہ برے حوادث کا زمانہ تھا۔ اس زمانے کی ہلاکت خیزیوں کے سامنے بڑے بڑے ثابت قدم ہار گئے۔ مگر درد کا ضبط اور استقلال کا اس سے بڑھ کر کیا ثبوت ہوگا کہ انہوں نے اپنے اثبات اور استقلال کے مسلک کو قطعی ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔ باوجودے کہ انہیں اُن شدائد کا احساس تھا جن سے اس وقت مخلوق خدا دوچار تھی۔ یہی وجہ ہے کہ درد کے کلام میں غیر معتدل بے اطمینانی ہم کو نظر نہیں آئی اور اس زمانے کے عبرت انگیز واقعات کے اشارے بھی کم ہیں۔ اگرچہ عصر کے اجتماعی احساسات کا تذکرہ کہیں کہیں ہے۔

آیا نہ اعتدال پہ ہرگز مزاج دہر  
میں گرچہ گرم و سرد زمانہ سمو گیا

(دیوان درد، مرتبہ حبیب الرحمن خاں شیروانی، ص ۱۱۱)

درد کے کلام میں تصوف کے عقائد و مسائل سے متعلق کافی اشعار ملتے ہیں۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ ان کی شاعری سے ان امتیازات کا سراغ لگائیں جن سے وہ دوسرے شعرائے اردو سے ممتاز نظر آتے ہیں۔ اور یہ حقیقت ہے کہ حقیقی صوفی شعرا کو پہچاننے کے لیے اس کے صوفیانہ اشعار کے مقابلے میں اس کے عام عاشقانہ اشعار کا مطالعہ زیادہ مفید ثابت ہوگا کیونکہ انہیں اشعار کے لہجے اور تیور سے ہم اس کی شخصیت کے

www.taameernews.com

پوشیدہ اور چھپے ہوئے صوفیانہ نقوش کو پہچاننے میں کامیاب ہوں گے۔ درد اردو کے بہت بڑے غزل گو شعرا میں شمار کیے جاتے ہیں۔ اور غزل کا سب سے بڑا موضوع عشق ہے۔ ایک عام شاعر کی غزل میں عشق کا مجازی مفہوم مد نظر ہوتا ہے۔ مگر صوفی شاعروں کی غزل میں عموماً عشق حقیقی مقصود ہوتا ہے۔ درد بھی ایک صوفی شاعر تھے۔ اس لیے ظاہر ہے کہ ان کی غزل میں عشق حقیقی ہی مطلوب و مقصود ہے۔ مگر درد کی غزل میں وہ سوز و گداز اور لطف موجود ہے جو عام صوفی شاعروں کی غزل میں نہیں ہوتا ایک صوفی شاعر اپنے کلام میں وجد و تواجد اور شوق و مستی پیدا کر سکتا ہے مگر ضروری نہیں ہے کہ اس سے تغزل کے سارے تقاضے پورے ہوں۔ تغزل اتنی تنگ اصطلاح نہیں کہ اس میں سوائے عاشق و معشوق کی گفتگو، معاملہ بندی اور ہجر و وصال کی کیفیتوں کے اور کوئی موضوع اور کوئی تجربہ سما ہی نہ سکے۔ تغزل کی بنیاد داخلی احساس پر ضرور ہے لیکن یہ سراسر داخلیت ہی نہیں، درد، سودا اور میر کے عہد میں غزل کا مفہوم اردو کی متغزلانہ شاعری کے بعد کے ادوار کی تنگ خیالی کے مقابلے میں زیادہ وسیع تھا ان شعراء کے یہاں خارجیت بھی غزل کی تشکیل میں ایک اہم عنصر ہے اور جذبہ احساس کے ساتھ خالص فکر بھی شاعرانہ اظہار کا ایک لازمی جز ہے۔ غزل زندگی کی طرح وسیع بھی ہے اور متنوع بھی، غزل روح عصر و روح کائنات کی شاعرانہ گرفت و اظہار کا نام ہے جو کیفیات و تجربات عشق کے ساتھ تمام مسائل کائنات، اجتماعی و اخلاقی نظام اور سیاسی و سماجی اقدار کا بھی احاطہ کر لیتا ہے۔ خارجی کائنات کے بیان میں بھی روح غزل کا رہتا ہے۔

آہستہ گذر میان کہسار  
ہرنگ دکان شیشہ گر ہے

جلتا ہے اب پڑا حس و خاشاک میں ملا

وہ گل کہ ایک عمر چمن کا چراغ تھا

(دیوان درد، مرتبہ حبیب الرحمن شیروانی، ص ۹۰)

درد کا طریق زندگی آزاد زندگی گزارنے والے صوفیا سے ملتا ہے تو دوسری

طرف انہیں ان شعرا سے ممتاز کرتا ہے جو دوسروں کی ذات کی مبالغہ آمیز قصیدہ خوانی

سے دامن نہ بچا سکے۔ چونکہ صوفیاء کرام کا عام رویہ یہی رہا ہے کہ انہوں نے سلاطین و

امراء کی پیشکش قبول کرنے میں اپنی غلامی اور توہین سمجھی ہے درد نے جب دنیا ترک

کر دی، امیرانہ زندگی کو ٹھکرا دیا تو دنیا پرستوں کے ساتھ ان کی بے نیازی و بے مروتی

کا جواز بھی نکل آتا ہے۔ درد کے کردار کا یہ رنگ اُن کی شاعری میں لہجے کا بانگ بین بن

گیا ہے۔

زوستِ گردشِ افلاک من از پانمی رتم

مقابل کے شود پیر فلک بختِ جوانم را

زیب وزینت بزناں باد مبارک بہ زناں

سازِ دنیا نہ کند ہمتِ مردانہ ما

خاکساریم ولے طرفہ دماغے داریم

کہ بود بختِ بلند از نظر افتادہ ما

گرفتارِ ہوا کردی ز اسباب ہوس ایں جا

مباد از بال و پر پیدا کنی دام و نفس ایں جا

(دیوان درد، مرتبہ حبیب الرحمن شیروانی، ص ۱۰۰)

درد اُس دور میں شاعری کر رہے تھے جب مغلیہ سلطنت کا اقتدار عملاً ختم ہو چکا تھا۔ مسلمانوں کے عقائد انتشار کا شکار تھے۔ علماء دین فروری بحثوں میں الجھے ہوئے تھے۔ نام نہاد صوفیہ بدعتوں میں گرفتار اور شریعت کی پابندی سے غافل تھے۔ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی بحثیں ہر طرف عام تھیں۔ دونوں کے ماننے والے ایک دوسرے سے الجھے ہوئے تھے۔ ان بحثوں میں مذہب اسلام کی حقیقی روح ناپید تھی۔ اور ان بحثوں نے اصلی مذہب کی جگہ لے لی۔ حضرت محبوب الف ثانی وحدت الشہود کے بانی تھے لیکن ان کے پیر طریقت خواجہ باقی باللہ وحدت الوجود کے ماننے والے تھے شیعہ سنی کے اختلافات نے عملی زندگی میں فرقہ بندی کی شکل اختیار کر لی تھی۔ اس صورت میں اگر مسلمان اسی طرح فرقوں میں تقسیم رہتے تو دور زوال میں احیاء اسلام کی کوئی صورت پیدا نہیں ہو سکتی تھی۔ اس دور میں درد کا نقطہ نظریہ تھا کہ علم وہ ہے کہ مصلح اور دافع کسل ہونہ کہ بحث و تکرار میں اضافہ کرے اور دینی امور میں خلل ڈالے۔

شیخ کعبہ ہو کے پہنچا ہم کنشتِ دل میں ہو  
درد منزل ایک تھی تک راہ ہی کا پھیر تھا

خواجہ میر درد نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود دونوں کو ملا کر ایک نئی وحدت دین کی کوشش کی ہے جو ایک قابلِ قدر فکری اضافہ ہے۔ ابن العربی کا بنیادی نظریہ جو فتوحات میں بیان ہوا ہے، یہ ہے کہ بزرگ و برتر وہ ذات ہے جس نے سب اشیاء کو پیدا کیا اور جو خود ان کا جوہر اصلی ہے۔ اس عقیدے کی رو سے تمام عالم اشیاء اس حقیقت کا محض ایک سایہ ہے جو اس کے پیچھے مخفی ہے۔ یعنی اس وجود حقیقی کا جوہر اس شے کی آخری بنیاد ہے جو تھی یا ہے یا آئندہ ہوگی۔ بے توفیق عقل حق اور خلق کی دوئی پر

زور دیتی ہے اور ان کے اتحاد جوہری کا ادراک نہیں کر سکتی۔ اس قسم کے اتحاد کے ادراک کا واحد وسیلہ صوفیانہ وجدان یا ذوق ہے۔ اسی نقطہ نظر کی مزید وضاحت یہ کی گئی ہے کہ ابن عربی نے جہاں کائنات کو وجودِ حق کا عکسِ فوٹو دیا ہے وہاں وہ کائنات کو غیر حقیقی نہیں کہتے بلکہ ثابت یہ کرنا چاہتے ہیں کہ جس طرح سائے کا وجود بغیر اصل کے قائم نہیں رہ سکتا اسی طرح کائنات کا وجود وجودِ حق کے بغیر ناقابل تصور ہے۔ اس تشریح کی رو سے کائنات غیر حقیقی نہیں بلکہ حقیقی ہے مگر موجود بالغیر ہے۔ مجدد الف ثانی وحدت الشہود تک کئی منزلوں سے گزر کر پہنچے تھے۔ میر درد نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود پر بحث کرنے کے بعد یہ واضح کیا کہ دونوں کا مقصد ایک ہے۔ اور یہ مقصد طریقِ محمدی میں ایک ہو گیا ہے اور یہی توحیدِ مطلق ہے۔ تصوف میں درد کا ایک اضافہ اور ہے سفرِ دروٹن ”نقشبندی سلسلے کی ایک مروجہ اصطلاح ہے۔ میر درد نے وطنِ در سفر“ کا اضافہ کیا۔ درد نے اس کی تشریح یہ کی ہے کہ سفر میں وطن کا مقام وارانے النفس و آفاق کا اشارہ ہے اور جو میر من اللہ فی اللہ کے مرتبے کو پہنچ کر حاصل ہوتا ہے۔ یہ اصطلاح جدید اس فقیر اور سلوک طریقہ محمدیہ سے مخصوص ہے۔

صوفیا در وطن سفر بکند

درد الدر سر مرا وطن است

درد نے اپنے اردو دیوان میں بھی اس تصور کو کئی جگہ شعر میں باندھا ہے۔

مانند فلک دل متوطن ہے سفر کا

معلوم نہیں اس کا ارادہ ہے کدھر کا

اے بے خبر تو آپ سے غافل نہ بیٹھ رہ

جوں شعلہ یاں سفر ہے ہمیشہ وطن کے بیچ

(دیوان درد: مرتبہ حبیب الرحمن شیروانی، ص ۳۰)

www.taameernews.com  
 درد نے جس طرح مضامین معرفت و سلوک و تصوف کو شاعری میں سمویا ہے اس کی مثال اردو شاعری میں کم سے کم نہیں مل سکتی۔ ان کا اردو کلام حافظ کے دیوان کی طرح سراپا انتخاب ہی نہیں بلکہ بادۂ معرفت سے بھی اسی طرح لبریز ہے۔ سچے صوفی کی طرح انہوں نے شعر کو ذریعہ عزت و شہرت اور وسیلہ معاش نہیں بنایا نہ انہوں نے کبھی کسی کی ہجو کی نہ قصیدہ خوانی، جیسا کہ وہ خود کہتے ہیں۔

شاعری چنداں کمالے نیست کہ مرد آدمی آں را پیشہ خود  
 سازد و بر آں بناز و مگر ایں کہ هنری از هنرہائے انسانی  
 ست بشرطیکہ مشروط صلہ ستانی و جا بجا دویدن نہ باشد و  
 مدح و ہجو گفتن برائے دنیا اتفاق نہ شود

ہیچ در دل ہوس نمی باشد  
 غیر تو ہیچ کس نمی باشد

(دیوان درد: مرتبہ حبیب الرحمن شیروانی، ص ۹۰)

درد اور عظمت انسانی: معرفت رب کے لئے صوفیائے کرام اور ہادیان اسلام نے شروع ہی سے معرفتِ نفس کو زینہ قرار دیا ہے۔ ”من عرف نفسه فقد عرف ربه“ انسان اور اس کے نفس و دل کی حقیقت کو سمجھے بغیر معرفتِ رب حاصل نہیں ہو سکتی صوفیائے وجودیہ کے نزدیک انسان مرتبہ جامعہ اور مظہر صفاتِ ربانی ہے۔ اسی لئے نفس کی معرفت رب کی معرفت ہے۔ صوفیائے انسان کی عظمت پر اسی لئے زور دیا ہے۔ وہ انسان کو وجہ تخلیق کائنات سمجھتے ہیں اور اسے ہی بساط ہستی پر شاہ گردانتے ہیں جس کے بغیر اس کائنات رنگارنگ میں رنگ و بو باقی نہیں رہ سکتا اب ہم یہاں درد کے وہ اشعار پیش کریں گے جن میں معرفتِ نفس کو معرفتِ رب کا ذریعہ بتلایا گیا ہے۔



آئے کی طرح غافل کھول چھاتی کے کواڑ  
دیکھ تو ہے کون بارے تیرے کاشانے کے چچ

اے درد مثل آئینہ ڈھونڈ اس کو آپ میں  
بیرون در تو اپنی قدم گاہ ہی نہیں

احوال دو عالم ہے مرے دل پہ ہویدا  
سمجھا نہیں تا حال پر اپنے تئیں کیا ہوں

مرے دل کو جو تو ہر دم بھلا اتنا ٹولے ہے  
تصور کے سوا تیرے بتا تو اس میں کیا نکلا

نظر جب دل پہ کی دیکھا تو مسجود خلاق ہے  
کوئی کعبہ سمجھتا ہے کوئی سمجھے ہے بت خانہ

(دیوان درد: مرتبہ حبیب الرحمن شیروانی، ص ۸۰)

درد اور فقر و توکل: درویشی کہ پیشہ انبیاء و اولیاء است علیہم السلام عجیب پیشہ  
شرعیعتی است اگر بے اندیشہ دنیا و اہل دنیا گزران کردہ شود و بے دغدغہ فکر قوت زندگی  
بسر نموده آید و غنائے ولی و ترک حقیقی حاصل بود و گرنہ پیش از تیشہ بہ پائے خود زدن و خود  
را رسوا کردن نیست مروی باید تا این مسند را بیاراید۔

(دیوان درد: مرتبہ حبیب الرحمن شیروانی)

آساں مداں بفقہ چینیں ماشہ ایم  
از سر گزشتہ ایم کہ از پاشتہ ایم

درویشی کی تعریف کرتے ہوئے درد نے حقیقی درویش اور نقلی درویش کا فرق بھی بتا دیا ہے اگر درویشی حصول دنیا کی چاہت ہے تو وہ رسوائی ہے۔ درویش کو تو اپنے سر سے گزر کر اور پاؤں توڑ کر دنیا و اہل دنیا سے بے تعلق ہو کر بیٹھنا پڑتا ہے جو آسان کام نہیں۔

شاہ و گدا سے اپنے تئیں کام کچھ نہیں  
نے تاج کی ہوس نہ ارادہ کلاہ کا

آزاد کسی کی بھی اٹھاتے نہیں منت  
دیکھا نہ کسی سرو کو تہہ بار شجر کا

نہیں مذکور شاہاں درد ہرگز اپنی مجلس میں  
کبھو کچھ ذکر آیا بھی تو ابراہیم ادھم کا

اگر جمعیت دل ہے تجھے منظور قانع ہو  
کہ اہل حرص کے کب کام خاطر خواہ ہوتے ہیں

نہ ہم کچھ آپ طلب نہ تلاش کرتے ہیں  
جو کچھ کہ یاں ہے مقدر معاش کرتے ہیں

ہمت رفیق ہووے تو فقر سلطنت ہے  
آتا ہے ہاتھ یعنی یہ تخت دل کے ہاتھوں

نہ مطلب ہے گدائی سے نہ یہ خواہش کہ شاہی ہو  
الہی ہو وہی جو کچھ کہ مرضی الہی ہو

زنہار ادھر لیو مت چشمِ حقارت  
یہ فقر کی دولت ہے کچھ افلاس نہیں ہے

(دیوانِ درد: مرتبہ حبیب الرحمن شیروانی، ص ۱۲۳)

اس یقین کے سہارے درد نے گردشِ افلاک کے ہاتھوں در بدر پھرنا اپنے آباء اجداد  
کا وطن چھوڑنا اور مسندِ فقر و درویشی سے اٹھنا گوارا نہ کیا تمام معاصرین با کمال نے دلی  
چھوڑ دی مگر درد کا بخت جواں دلی ہی میں معزز و مفتخر رہا اور پوری زندگی خدا کے  
سہارے عزت سے گزار دی وہ سادات میں سے ہونے کے ناتے فقرِ محمدی کے ورثہ  
دار بنے رہے۔

درد اور عشقِ حقیقی: صفائیِ قلب عشقِ حقیقی سے پیدا ہوتی ہے۔ نسبتِ عشق میں  
حضور و شہود کو دوام ہو جائے تو قلب میں غیر اللہ کے لئے گنجائش نہیں رہتی اور دل کی  
انجمن آرائیاں خلوتِ خدا بن جاتی ہیں۔ عشقِ دو عالم سے بے نیاز کر دیتا ہے اور اگر  
یہی عشقِ حقیقی ہو تو اس کا اقتضاء یہ ہوگا کہ محبوب جو وحدۃ لا شریک ہے اس کے خلوت  
کدے میں بھی کوئی اور شریک نہ ہو۔ دل آرزوؤں اور حسرتوں تمناؤں اور مرادوں،  
خوشیوں اور غموں سے پاک ہو۔ کائنات کی طرف سے آنکھیں بند ہو جائیں اور لو اسی  
ذاتِ واحد سے لگی رہے۔

کھل نہیں سکتی ہیں اب آنکھیں مری  
جی میں یہ کس کا تصور آگیا

تو چاہے نہ چاہے مجھے کچھ کام نہیں ہے  
آزاد ہوں اس سے بھی گرفتار ہوں تیرا

اے درد چھوڑتا ہی نہیں مجھ کو جذب عشق  
کچھ کہہ رہا ہے بس نہ چلے برگِ کاہ کا

درد کی طرح وہ ہو جاتے ہیں کچھ اور کے اور  
تیرے از خود شدگاں جبکہ بخود آتے ہیں  
درد اور بے اعتباری دنیا: بے اعتباری و بے ثباتی دنیا کے موضوع پر صوفی شعرا نے  
بہت کچھ لکھا ہے۔ اسی لئے عام طور پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ صوفیا بے ثباتی دنیا پر اس  
قدر زور دیتے ہیں کہ ان کی تعلیم ترک دنیا کے مترادف ہو جاتی ہے حالانکہ اگر صوفیا کی  
تعلیمات پر نظر رکھی جائے تو یہ اعتراض خود بخود رفع ہو جاتا ہے۔ خود درد کے اس بیان  
سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ جاہ و حشم دنیا کو بے اعتبار سمجھتے ہیں اور یہ غلط بھی نہیں۔ اس واسطے  
کہ خاص طور پر اس عہد میں جب درد نے دنیا اور اس کے جاہ و حشم کو دیکھا افراتفری کا  
بازار گرم تھا۔ بڑے بڑے امرا اور رؤسا حتیٰ کہ سلاطین بھی اشراف گردی کا شکار ہو رہے  
تھے۔ لہذا ان حالات میں درد نے جاہ و حشم دنیا کو بے اعتباری گردانا تو یہ حالات کا لازمی  
نتیجہ تھا۔ انسانی زندگی کا اختصار مادی حسن کی کوتاہ عمری حکومت دنیا کی بے ثباتی پر درد  
نے رسائل اربعہ میں متعدد مقامات پر نثر و نظم میں لکھا ہے۔ اردو دیوان میں بھی ایسے  
اشعار بکثرت ملتے ہیں، ان اشعار کا مقصد یہ ہے کہ نظر دنیا ہی میں نہ الجھی رہے بلکہ وہ  
اس کی حقیقت سے واقف ہو کر اس کی طرف دیکھے جس کو ثبات و دوام حاصل ہے۔ اور

جس کا اعتبار ہی دراصل اعتبار ہے اور باقی وہم و گمان ہے۔  
مانند جناب آنکھ تو اسے درد کھلی تھی  
کھینچا نہ پھر اس بحر میں عرصہ کوئی دم کا

میں اپنا درد دل چاہا کہوں جس پاس عالم میں  
بیاں کرنے لگا قصہ وہ اپنی ہی خرابی کا

آیا نہ اعتدال پہ ہرگز مزاج دہر  
میں گرچہ گرم و سرد زمانہ سمو گیا

جلتا ہے اب پڑا خس و خاشاک میں ملا  
وہ گل کہ ایک عمر چمن کا چراغ تھا

(دیوان درد: مرتبہ حبیب الرحمن شیروانی، ص ۹۳)

پروفیسر وحید اختر درد کی شاعری کے بارے میں کہتے ہیں۔

بڑا عظیم کی تاریخ تصوف میں درد کو مفکر صوفیہ کی اس صف میں شامل کرنا  
چاہیے جس میں داتا گنج بخش، خواجہ بندہ نواز گیسو دراز، امین الدین اعلیٰ اور مجدد الف  
ثانی وغیرہ کھڑے ہیں علم الکتاب تاریخ تصوف میں ایک اہم فکر انگیز کتاب ہے۔  
درد کے یہاں صوفیانہ واردات اور مذہبی فکر مل کر ایک ایسے نظام کو سامنے لاتے ہیں  
جس میں تفکر اور تجربہ مل کر ایک ہو گئے ہیں۔ بنیادی طور پر تصوف کا منصب تہذیب  
نفس اور اصلاح فرد ہے۔ اسی لیے اس میں دو پہلو ہمیشہ نمایاں رہے ہیں۔ ایک  
احترام عظمت انسان اور دوسرا اخلاق، ان دونوں سے معاشرہ میں ایک ایسا توازن  
قائم ہو جاتا ہے کہ انسانی و معاشرتی رشتے گہرے اور مربوط ہو جاتے ہیں۔ تصوف

کے ذریعہ انسانی اعمال کا چشمہ فرد کے باطن سے پھوٹتا ہے۔ اسی لیے فرد کی زندگی میں وسیع المشرابی بے لوثی اور ایثار پیدا ہو جاتے ہیں وہ لوگ جو تصوف پر فراریت کا الزام لگاتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ تصوف نے ہمیشہ دورِ زوال میں مقبولیت حاصل کی ہے اور اس کے ثبوت میں زوالِ بغداد اور زوالِ دہلی کی مثال پیش کرتے ہیں وہ بھول جاتے ہیں کہ اس دور میں تصوف ہی نے انسان کے زخموں پر مرہم رکھ کر اسے نیا حوصلہ دیا اور اس کی زندگی میں نئے معنی اور دنیا مقصد پیدا کر کے اس زوال کی مٹا دینے والی بستی سے بچا لیا۔ اگر اٹھارویں صدی میں تصوف یہ کام نہ کرتا تو مسلم معاشرہ زوال کی دلدل سے باہر نہیں نکل سکتا تھا۔ درد کا دور دیکھیے دہلی تباہ حال ہے ایک وسیع سلطنت روئی کے گالوں کی طرح اڑ رہی ہے۔ اخلاقی حالت تباہ ہے۔ سیاسی و معاشی ابتری نے ہر چیز کو اپنی جگہ سے ہٹا دیا ہے انسانی رشتے بے معنی ہو گئے ہیں۔ شکستگی و افسردگی اور غم و الم نے بد حال کر دیا ہے۔ اس دور کا فرد ان حالات میں موت کی دعا تو مانگ سکتا تھا لیکن زندگی کی آرزو نہیں کر سکتا تھا۔ تصوف نے اس دکھی انسان کو اس ہولناک طوفان میں اپنے سائبان کے نیچے پناہ دی اور اس میں حوصلہ زندگی میں نئے معنی و مقصد پیدا کر کے اسے دوبارہ زندہ کیا۔ دورِ زوال میں ذہنی و معاشرتی اختلافات لکڑی کی طرح سخت ہو جاتے ہیں اور متضاد تصورات میں ہم آہنگی ممکن نہیں ہوتی۔ اس دور میں شاہ ولی اللہ خواجہ محمد ناصر عندلیب، مرزا مظہر جانجانا اور خواجہ میر درد نے اپنے صوفیانہ طرز عمل اور طرز فکر سے اس معاشرے کے وجود باطنی میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ مرزا مظہر جانجانا ہندوؤں کی بت پرستی کو تصورِ شیخ سے مشابہت دیتے ہیں اور ان کے سجدے کو سجدہ عبودیت نہیں بلکہ سجدہ تہنیت سمجھتے ہیں اس دور میں یہ ہم آہنگی تصوف ہی نے پیدا کی اور فروعی اختلافات کو دور کر کے انسانی سطح کو بحال کرنے میں مدد دی۔ درد اپنے عمل سے اپنی فکر سے اپنی تصانیف اور شاعری سے یہی خدمت انجام دیتے ہیں۔

نظر جب دل پہ کی دیکھا تو مسجودِ خلاق ہے  
کوئی کعبہ سمجھتا ہے کوئی سمجھے ہے بت خانہ

بُت پرستی ہے اب نہ بُت شکنی  
کہ ہمیں تو خدا سے آن بنی

(خواجہ میر درد تصوف اور شاعری، ص ۳۱۰، وحید اختر)

درد کے نزدیک صوفیانہ شاعری ایک عبادت ہے شاعری کو وہ مذہبی کام کی طرح انجام دیتے ہیں اور اسی خلوص نے ان کی شاعری میں احساس فکر کو صاف و شفاف بنا دیا ہے۔ درد کے لیے تصوف برائے شعر گفتن خوب است کا معاملہ نہیں ہے بلکہ اس جذبہ عشق کا اظہار ہے۔ جس سے وہ سرشار ہیں اور ان تجربات کا اظہار ہے جن سے وہ خود گزرے ہیں۔ درد کے تصور عشق کے مطابق عشق ہی سے نظام کائنات قائم ہے عشق ہی انسان کو علویت بخشتا ہے۔ عشق ہی انسانی علتوں کا طبیب ہے۔ عقل عاجز ہے اور عشق رسا ہے۔ جب عشق کی حکمرانی قائم ہوتی ہے تو انسانی اقدار پروان چڑھنے لگتی ہیں۔ امام غزالی اور مولانا آزاد نے عقل پر عشق کی حکمرانی قائم کی اور اسے نظام تصوف کا بنیادی مسئلہ بنا دیا۔ یہی تصوف کی پہلی منزل ہے۔ درد اسے طرح طرح سے اپنے اشعار میں بیان کرتے ہیں۔

باہر نہ آسکی تو قیدِ خودی سے اپنی  
اے عقل بے حقیقت دیکھا شعور تیرا

یارب یہ کیا طلسم ہے ادراک و فہم یاں  
دوڑے ہزار آپ سے باہر نہ جاسکے

جس مسندِ عزت پہ کہ تو جلوہ نما ہے  
کیا تاب گزر ہووے تعقل کے قدم کا

عشق ہر چند سدا جان مری کھاتا ہے  
پر یہ لذت تو وہ ہے جی ہی جسے پاتا ہے

(دیوانِ درد، مرتبہ حبیب الرحمن شیروانی، ص ۱۸۰)

درد کے نزدیک عشق مجازی مرشد کی محبت کا نام ہے۔ یہ عشق مجازی مطلوب حقیقی تک پہنچا دیتا ہے عشق مجازی کو جو عشق حقیقی تک پہنچا دیتا ہے۔ وہ مرید کے لیے عشق پیر ہے۔ علم الکتاب میں کئی جگہ درد نے اسی مسئلے پر روشنی ڈال ہے۔ جب درد کہتے ہیں:

تم آ کر جو پہلے ہی مجھ سے ملے تھے  
نگاہوں میں جادو سا کچھ کر دیا تھا

اپنے نزدیک باغ میں تجھ بن  
جو شجر ہے سو نخلِ ماتم ہے

(دیوانِ درد، مرتبہ حبیب الرحمن شیروانی، ص ۱۵۳)

درد نے اپنی شاعری میں بڑی کثرت سے صوفیانہ اصطلاحات استعمال کی ہیں۔ مثلاً حقیقت و مجاز عشق و عقل، قلب و نظر ذکر جلی و خفی، دل زندہ و دل مردہ، جبر و اختیار، خلوت در انجمن، سفر در وطن فنا فی اللہ، جزو کل، مکان لا مکان، فنا و بقا، وحدت و کثرت توکل و فقر، وغیرہ کو اپنی شاعری میں استعمال کیا ہے۔ لیکن یہ سب تصورات جذبہ کے ساتھ مل کر درد کے تجربے کا حصہ بن کر آئے ہیں اور اسی لئے اثر انگیز ہیں۔ یہ چند



ارض و سما کہاں تری وسعت کو پاسکے  
میرا ہی دل ہے وہ کہ جہاں تو سما سکے

موجود پوچھتا نہیں کوئی کسی کے تئیں  
توحید بھی تو ہوتی نہیں ہے عیاں ہنوز

اے دردِ مثلِ آئینہ ڈھونڈ اس کو آپ میں  
بیرونِ در تو اپنی قدم گاہ ہی نہیں

نہ ہم غافل ہی رہتے ہیں نہ کچھ آگاہ ہوتے ہیں  
مجبور ہیں تو ہم ہیں مختار ہیں تو ہم ہیں

اے بے خبر تو آپ سے غافل نہ بیٹھ رہ  
جوں شعلہ یاں سفر ہے ہمیشہ وطن کے بیچ  
مانند فلکِ دل متوطن ہے سفر کا  
معلوم نہیں اس کا ارادہ ہے کدھر کا

(دیوانِ درد، مرتبہ حبیب الرحمن شیروانی، ص ۱۲۲)

درد کی شاعری ایسے پراثر انداز میں صوفیانہ تصورات کا اظہار کرتی ہے کہ  
درد اور تصوف ایک ہو جاتے ہیں اور یہی ان کی انفرادیت ہے۔ ان اشعار میں اگر  
ہمیں اثر و تاثیر کی کمی کا احساس ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ناواقفیت کی بنا پر تصوف  
کے اشاروں کو ہم بخوبی نہیں سمجھ پائے ورنہ یہ وہ اشعار ہیں جن پر اہل تصوف اپنے

جذبات و واردات کی ترجمانی دیکھ کر سردھنتے ہیں۔ اسی صوفیانہ انداز نظر سے درد کے یہاں عظمتِ انسان کا تصور پیدا ہوتا ہے جو طرح طرح سے ان کی شاعری میں ابھرتا ہے۔ عظمتِ انسان درد کی فکر کا بنیادی تصور ہے اور یہی تصور ہمیں غالب اور اقبال کے یہاں بھی ملتا ہے۔

باد جو دیہ کہ پروبال نہ تھے آدم کے  
پہنچا واں تک کہ فرشتوں کا بھی مقدور نہ تھا

جلوہ تو ہر اک طرح کا ہر شان میں دیکھا  
جو کچھ کہ سنا تجھ میں سو انسان میں دیکھا

انساں کی ذات سے ہے خدائی کے کھیل یاں  
بازی کہاں، بساط پہ گر شاہ ہی نہیں

باغِ جہاں کے گل ہیں یا خار ہیں تو ہم ہیں  
گر یار ہیں تو ہم ہیں اغیار ہیں تو ہم ہیں  
(دیوانِ درد، مرتبہ حبیب الرحمن شیروانی، ۱۹۰۰)

اردو شاعری کی دنیا میں درد وہ واحد شاعر ہیں جنہوں نے تصوف کے مضامین ہی کو شرح و بسط سے نہیں ادا کیا بلکہ عاشقانہ شاعری کو بھی اپنی متصوفانہ فکر سے تمام دوسرے غزل گو یوں کے مقابلے میں نیا اور منفرد اندازِ بیان عطا کیا۔ سودا کے یہاں تو تصوف چند روایتی مضامین سے آگے نہیں بڑھتا اور بنیادی طور پر شاعری میں ان کا یہ رنگ ہے بھی نہیں میر بھی اس میدان میں درد سے بہت پیچھے نظر آتے ہیں۔ خالص عشقیہ شاعری میں بھی تغزل کی داخلی کیفیت کے معیار سے درد کی غزلیں سودا

سے زیادہ بلند ہیں اور درد و گداز کی جو کیفیت میر صاحب سے منسوب ہے درد اس میں بھی حصہ دار نظر آتے ہیں۔ میر کے یہاں زندگی کا یہ رویہ غم و افسردگی کا پروردہ ہے اگرچہ مجموعی حیثیت سے انہیں قنوطی یا یاس پرست نہیں کہا جاسکتا مگر میر کی انفرادیت ان کے فلسفہ غم ہی میں پوشیدہ ہے۔ جو زندگی اور زمانے کی تخلیقی روح کا کرب بن گیا ہے۔ وہ کائنات کو دھوکا نہیں سمجھتے، محبوب حقیقی کا آئینہ خانہ جانتے ہیں۔ اس آئینہ خانہ میں جتنی صورتیں ہیں وہ محبوب و محترم ہیں وہ دنیا کو ترک نہیں کرتے مگر دنیا کے پیچھے دوڑنے کو برا سمجھتے ہیں۔ وہ موت کے خواہاں نہیں، مرگ پرست نہیں مگر زندگی کے لئے مرنے کو اور زندگی کی خاطر مردے سے بدتر زندگی گزارنے کو شان مردانگی کے خلاف سمجھتے ہیں۔ انسان کا تصور بھی درد کے یہاں اتنا بلند ہے اور اس میں الوہیت کی وہ شان ہے کہ انسان کی یہ تصویر ان کے علاوہ اور کسی اردو شاعر کے یہاں نظر نہیں آتی ان ہی تمام عناصر سے درد کی انفرادیت بنی ہے۔ درد کی شاعری اپنی ایک اور علامت کی وجہ سے بھی ایک صوفی کی شاعری معلوم ہوتی ہے اور وہ ہے ان کے بہت سے اشعار کا سوالیہ انداز۔ درد اپنی شاعری کے حوالے سے روحانی جدوجہد کی کھوج کا راستہ تلاش کرتے ہیں اور یہی وہ کش مکش اور تلاش ہے جس پر انکی پوری شاعری مبنی ہے۔ درد کی شاعری میں کھوج اور تلاش کے آثار بڑی فراوانی سے ملتے ہیں اور جستجو اور تلاش کا یہ ذوق ان کے ذہن اور فطرت میں اس طرح پیوست ہو گیا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ سوال اور استفسار کی کوئی نہ کوئی صورت اپنے شعروں میں پیدا کر لیتے ہیں چنانچہ ذیل کے اشعار اس چیز کی نشاندہی کرتے ہیں۔

درد کچھ معلوم ہے یہ لوگ سب

کس طرح آئے تھے کیدھر چلے

آہ معلوم نہیں ساتھ سے اپنے شب و روز

لوگ جاتے ہیں چلے سویہ کدھر جاتے ہیں

عنقا کی طرح جتنے تھے یاں نامور فلک

تو نے خدا ہی جانے یہ کیدھر اڑا دیے

یارب یہ کیسا طلسم ہے ادراک فہم یاں

دوڑے ہزار آپ سے باہر نہ جاسکے

(دیوان درد: مرتبہ حبیب الرحمن شیروانی، ص ۷۳)

سودا:

سودا کو اس سیاسی، سماجی، معاشی اور تہذیبی زوال کا شدید احساس تھا جسے تاریخ کا جبر کہنا درست ہوگا۔ انہوں نے زندگی میں سب کچھ حاصل کیا، دولت، عزت اور شہرت بھی مگر جب سودا اپنی زندگی کے ارد گرد لوگوں پر نگاہ ڈالتے تھے تو انہیں ایسے لوگ بھی نظر آتے تھے جو حوادثِ زمانہ کے شکار تھے۔ سودا خود کو اس سماج کے اعلیٰ طبقے کا ایک فرد سمجھتے تھے اس لیے اس طبقے کی بربادی خود ان کی بربادی تھی لہذا ان حالات میں اگر ان کی شاعری کا رخ روحانیت کی طرف مڑ جائے تو اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ سودا روحانی شاعر کو صرف فلسفہ کی حد تک مانتے ہیں ان کے کلام میں جتنے بھی روحانی عناصر ملتے ہیں ان کی بنیاد فلسفوں پر ہے۔ سودا یہ تسلیم کرتے ہیں کہ کائنات کے ذرے سے ذرے میں خدا کا ظہور ہے لیکن نگاہِ دیدہ تحقیق کی ضرورت ہے۔ وہ موسیٰ تھے جنہیں خدا کا جلوہ دیکھنے کے لیے کوہِ طور پر جانا پڑا اگر دیکھنے والی آنکھ ہو تو ہر سنگ میں اس کے ظہور کا شرار دیکھا جاسکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

سودا نگاہ دیدہ تحقیق کے حضور

جلوہ ہر ایک ذرہ میں ہے آفتاب کا

ہر سنگ میں شرار ہے تیرے ظہور کا

موسیٰ نہیں کہ سیر کروں کوہ طور کا

مولانا حالی نے مقدمہ شعر و شاعری میں سودا کے چند اشعار نقل کیے ہیں جن میں یہ بتایا ہے کہ اخلاق و تصوف کے مضامین عشق مجازی اور تغزل کے پیرائے میں ادا کیے گئے ہیں اور اجنبی خیالات کے ظاہر کرنے میں ایک محدود اور معمولی زبان سے کام لیا گیا ہے۔

خانہ پرورد چمن ہیں آخر اے صیاد ہم

اتنی رخصت دے کہ ہو لیں گل سے ٹک آزاد ہم

شیخ کوچا ہے کہ سالک کو تعلیم فنا سے پہلے دنیا کی تعلیمات سے متنفر کرے۔

خندہ گل بے نمک فریاد بلبل بے اثر

اس چمن سے کہہ تو جا کر کیا کریں گے یاد ہم

دنیا میں فی الحقیقت کوئی چیز دل بستگی کے قابل نہیں۔

اے گل صبا کی طرح پھرے اس چمن میں ہم

پائی نہ بو وفا کی ترے پیرہن میں ہم

دنیا میں کسی چیز کو ثبات نہیں۔

نہ دیکھا اس سوا کچھ لطف اے صبح چمن تیرا

گل ایدھر لے گئے گلچیں گئی روتی ادھر شبنم

دنیا میں عروج کے ساتھ ہی تنزل لگا ہوا ہے۔

بھلا گل تو تو ہنستا ہے ہماری بے ثباتی پر  
بتا روتی ہے کس کی ہستی موہوم پر شبنم  
جو دنیا کو بے ثبات جانتے ہیں وہ بھی اپنی بے ثباتی سے غافل ہیں:  
اس کش مکش سے دام کی کیا کام تھا ہمیں  
اے الفت چمن ترا خانہ خراب ہے  
سودا کے دیوان کی پہلی غزل جس میں انہوں نے خدا کی حمد و بزرگی اور اسکی ربوبیت کا  
اظہار اس طرح کیا ہے۔

مقدور نہیں اس کی تجلی کے بیاں کا  
جوں شمع سراپا ہوا گر صرف زباں کا

پردے کے تعین کو درول سے اٹھا دے  
کھلتا ہے ابھی پل میں طلسمات جہاں کا

ٹک دیکھ صنم خانہ عشق آن کے اے شیخ  
چوں شمع حرم رنگ چھلکتا ہے بتاں کا

اس گلشن ہستی میں عجب دید ہے لیکن  
جب چشم کھلے گل کی تو موسم ہو خزاں کا

دکھلائیے لے جا کے مجھے مصر کا بازار  
لیکن نہیں خواہاں کوئی واں جنس گراں کا

سودا جو کبھی گوش سے ہمت کے بنے تو  
مضمون یہی ہے جس دل کی فغاں کا

ہستی سے عدم تک نفسِ چند کی ہے راہ  
دنیا سے گزرنا سفر ایسا ہے کہاں کا  
سودا کے یہاں فارسی کے زیر اثر جو مضامین بار بار آتے ہیں ان میں بے ثباتی و نیرنگی  
زمانہ کے علاوہ اخلاقی مضامین اور تصوف و روحانیت کے عام کلمے بھی شامل ہیں یہ  
چند اشعار ملاحظہ ہوں:

سودا نگاہِ دیدہ تحقیق کے حضور  
جلوہ ہر ایک ذرے میں ہے آفتاب کا

چمنِ دہر میں توام ہے سدا شادی و غم  
خندہ گل نہ رہے گریہ شبنم سے دور

منعم نہ مر بنائے عمارت کی فکر میں  
یہ سب حویلیاں تھیں جہاں تک ہیں اب اجاڑ

کسی کی مرگ پر اے دل نہ کیجیے چشم تو ہرگز  
بہت سا رویئے ان کو جو اس جینے پہ مرتے ہیں  
سودا کی رباعیوں میں بھی مذہبی رواداری بے ثباتی دنیا، قناعت اور صبر و استقلال کے

مضامین برابر ملتے ہیں۔ سودا کا عقیدہ ہے کہ خدا دیر و حرم میں نہیں خود انسان میں ہے۔

اسے خود سے باہر تلاش کرنا بے سود ہے۔ ان کی یہ رباعی ملاحظہ ہو۔

ہر سوتری تحقیق میں تھے ہم سرگرم

تھا گاہ یقین کعبے پہ گہ دیر پہ بھرم

پایا غرض آپ ہی میں تجھے پروان کو

سجدہ جو کیجیے تو نہیں رہتی شرم

ایک رباعی میں سودا کہتے ہیں کہ وہ لوگ تو خدا کا شکر ادا کرتے ہی ہیں جنہیں اُس نے

زر و مال اور دولت و اقبال دیا ہے لیکن شاکر تو وہی ہے جو ہر حال میں خدا کا شکر کرے۔

کتوں کا جہاں میں زر و مال ہے شکر

کتوں کا ہی بادولت و اقبال ہے شکر

یوں شکر تو سب کرتے ہیں لیکن سودا

شاکر ہے وہی جس کو بہر حال ہے شکر

دنیا میں وہ لوگ جن کا روحانیت پر یقین ہے اور وہ روحانی طبیعت کے مالک ہیں ان

کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ دنیا چند روز کی ہے اس سے دل لگانا فضول ہے جس نے بھی اس

سے دل لگایا اسے کچھ حاصل نہیں ہوا بلکہ عقلمندی تو اسی میں ہے کہ جتنی جلدی ہو سکے

اس سے اپنا دامن بچا لیا جائے۔ سودا سے یوں کہتے ہیں:

دنیا ہمیں کہتی ہے کہ دل مجھ سے موڑ

مجھ فاحشہ پر تو نہ بہ جی جامہ توڑ

داڑھی کی سیاہی پہ سفیدی دوڑی

اب رات نہیں صبح ہوئی ہے بس چھوڑ



اس موضوع پر سودا کی یہ رباعی بھی توجہ طلب ہے۔

سودا پئے دنیا تو بہر سو کب تک  
آوارہ ازیں کوچہ باں کو کب تک  
حاصل یہی اس سے ناکہ تا دنیا ہو  
بالفرض ہوا یوں بھی تو پھر تو کب تک

سودا کے قصائد میں بھی ہمیں روحانیت کے اثرات ملتے ہیں سودا کے مذہبی جذبات نے انہیں بزرگان دین کی شان میں قصیدے کہنے کے لیے متحرک کر دیا ان کے مذہبی قصیدوں کے متعلق یہ ماننا پڑتا ہے کہ ان کے ممدوحین بلاشبہ اسی پائے اور درجے کے تھے ان کی شان میں قصیدے کہے جائیں اور ان قصیدوں کے متعلق یہ گمان بھی نہیں کیا جاسکتا کہ وہ رسماً کہے گئے ہیں۔ سودا نے انتہائی عقیدت اور جوش سے ان کا اظہار کیا ہے۔ انہوں نے آنحضرت کی شان میں قصیدے کہے ہیں اور بقیہ قصیدے اہلبیت کی مدح میں ہیں حضرت علی کے عدل و انصاف کو وہ ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

اگر نقصان پر خس کے شرر کا ٹک ارادہ ہو  
گرہ کو آگ کے دو ہیں کرے غرق آن کر پانی  
یہ کیا انصاف ہے یارو کہ طیر و وحش تک جگ میں  
اس امن و عیش سے اپنی بسر اوقات لے جانی  
پلے ہے آشیاں میں باز کے بچہ کبوتر کا  
شباں نے گرگ کو گلہ کی سوئی ہے نگہبانی

حضرت امام موسیٰ کاظم کی مدح سرائی اس طرح کی ہے:

از بس اب ان کے عدل سے معمور ہے جہاں  
پہونچا ہے کار خلق اس امن و اماں تلک

بچہ جو گو سفند کا گم ہو تو گرگ و شیر  
پہونچا دیں تانہ ڈھونڈھ کے اس کو جہاں تلک  
دہشت سے اس خیال کے زہرہ ہو ان کا آب  
پہونچیں نہ ہم مباد کسی کے گماں تلک  
گلکچیں کی کیا مجال جو توڑے چمن میں پھول  
صورت سے گل کے لرزے ہے بادِ خزاں تلک

حضرت امام ضامنؑ کی مدح میں وہ اس طر کہتے ہیں:

نکل وطن سے ہے غربت میں زور کیفیت  
کہ اب بحث ہے جب تک ہے تاک میں صہبا  
بلند ہمت اگر ہوں نہ زیر چرخ ضعیف  
ہلال عید ہو عالم کا کیونکہ روزہ کشا  
جو ناتواں نہ کریں دست گیری دشمن  
تو خار و خس نہ کرے شعلہ کو کبھو برپا  
فتادگی میں یہ عزت ہے دیکھ اے سرکش  
کہ نیک و بد نے کیا نقشیا کو راہ نما

سودا کے وہ نعت، قصیدے جو انہوں نے آنحضرت اور دوسرے ائمہ کے بارے میں  
لکھے ہیں جو آج تک روحانیت سے اسلیے پر اثر ہیں کیونکہ انہوں نے مدوح کی مدح  
اُس کی عظمت سے بھی بلند ہو کر کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سودا کے بہترین قصیدوں میں  
اُن قصائد کی تعداد زیادہ ہے جو روحانیت سے لبریز ہیں، مذہبی قصائد میں حسن مدح

عروج پر پہنچ جاتا ہے جب اس میں دلی جذبات شامل ہوتے ہیں۔  
میر انیس:

مولانا حالی انیس کی شاعری کے بارے میں ایک جگہ لکھتے ہیں:  
اسی خاص طرز کے مرثیے کو اگر اخلاق کے لحاظ سے  
دیکھا جائے تو بھی ہمارے نزدیک اردو شاعری میں  
اخلاقی نظم کہلانے کا مستحق صرف انہیں لوگوں کا کلام ٹھہر  
سکتا ہے۔ بلکہ اعلیٰ درجہ کے اخلاق ان لوگوں نے مرثیہ  
میں بیان کیے ہیں ان کی نظیر فارسی بلکہ عربی شاعری  
میں بھی مشکل سے ملے گی۔

(مقدمہ شعر و شاعری، الطاف حسین حالی، ص ۸۰)

حالی نے یہ ایک عمومی رائے دی ہے لیکن سید مسعود حسین رضوی ادیب جو  
میر انیس کے سب سے بڑے محقق ہیں اور جن کی رائے مستند سمجھی جاتی ہے وہ روح  
انیس کی دیباچے میں لکھتے ہیں۔

اخلاقی شاعری کے اعتبار سے انیس کے مرثیوں کا پایہ  
بلند ہے۔ ان کے تمام کلام میں بلند اخلاقی کی لہر دوڑی  
ہوئی ہے۔ جن اخلاق فاضلہ کی تعلیم انیس کے مرثیوں  
سے ہوتی ہے وہ اخلاق و نصائح کی کسی کتاب یا وعظ و  
پند کے ذریعے ممکن نہیں۔ نفس انسانی کی انتہائی شرافت  
کے نقشے جن موثر پیرایوں میں کھینچے ہیں ان کا جواب  
ممکن نہیں۔

(روح انیس مرتبہ مسعود حسین رضوی ادیب، ص ۱۹)

لیکن اس دور میں جب دنیا کی ساری اخلاقی اور روحانی قدریں ٹوٹی ہوئی نظر آتی ہے تو ایسے ماحول میں سوال اس بات کا اٹھتا ہے کہ انیس نے اپنے مرثیوں میں جن اخلاقی اور روحانی قدروں کا ذکر کیا ہے وہ قدریں کیا ہیں۔ یہ قدریں ہیں خدا شناسی اور خود شناسی۔ عقیدہ اور ایمان، دیانت اور شرافت، حق پرستی، عفو و کرم، ایثار و قربانی، شجاعت و جاں بازی، وفا اور جاں نثاری، صبر اور استقلال، رشتوں کی پاس داری اور انسانیت کا درد، خلوص اور محبت اور پھر حق کی راہ میں جان قربان کرنے کا وہ جذبہ جو شہادت کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔ اور ایسی شہادت کہ صرف حق کا نام لینا اور حق کے لیے جان تک قربان کر دینا۔ یہ وہ قدریں ہیں جو دنیا میں کبھی مٹی نہیں ہیں جن کو کبھی فنا نہیں ہونا ہے جو دب دب کر ابھرتی ہیں، اپنی صداقت منوالیتی ہیں اور یہی وہ قدریں ہیں جن کو انیس نے زیادہ تر بالواسطہ یعنی اپنے کرداروں کی سیرت اور اخلاق میں اجاگر کر کے اور کہیں کہیں بلا واسطہ پیش کیا۔ ان کی رباعیوں اور سلاموں کے اشعار میں اور کہیں کہیں مرثیوں کے بندوں میں بلا واسطہ اخلاقی اور روحانی تعلیم ملتی ہے۔ انیس نے نہ جانے کتنے عارفوں، صوفیوں، کاملوں کے تجربات کا نچوڑ ہے جو اس رباعی میں انہوں نے پیش کیا ہے۔

پتلی کی طرح نظر سے مستور ہے تو  
آنکھیں جسے ڈھونڈتی ہیں وہ نور ہے تو  
نزدیک رگ جاں سے اور اس پر یہ بعد  
اللہ اللہ کس قدر دور ہے تو

اس میں اللہ اللہ جس انداز میں کہا گیا ہے اور اس نے روزمرہ اور بیان و معنی کے حسن کو کمال پر پہنچا دیا۔

گلشن میں صبا کو جستجو تیری ہے  
بلبل کی زباں پہ گفتگو تیری ہے

ہر رنگ میں جلوہ ہے تیری قدرت کا  
جس پھول کو سونگھتا ہوں بو تیری ہے  
فقیری میں خودداری اور عزت نفس کی مثال انیس اس طرح پیش کرتے ہیں۔  
ہمیں تو دیتا ہے رازق بغیر منتِ خلق  
وہی سوال کریں جو خدا نہیں رکھتے  
خاکساری کی تشریح اس طرح صرف انیس ہی کر سکتے ہیں۔

خاکساری نے دکھائیں رفعتوں پر رفعتیں

اس زمیں سے واہ کیا کیا آسماں پیدا ہوئے

انیس کی شاعری کو جو دور ملا وہ روبرو انحطاط تھا صرف سیاسی استحکام ہی کو خطر لاحق نہیں  
تھا بلکہ اخلاقی اور روحانی زوال کے لمبے سائے پورے سماج پر پھیلتے جا رہے تھے۔  
اصلی طاقت سے محرومی اور امر کی عیش و عشرت میں غیر معمولی دلچسپی دراصل ایک ہی  
تصویر کے دورخ تھے۔ ہمت و حوصلہ کا فقدان عام تھا اور کھوکھلی نمائش اور ظاہر داری  
نے ادراک حقائق کی قوت مجروح کر دی تھی۔ اس ماحول میں کچھ لوگ ایک بار اسی  
طرح چونکے جیسے عہد شاہجہاں و اورنگ زیب میں عینی کشمیری وغیرہ مٹھی بھر افراد نے  
اخلاق و تصوف کے دامن میں پناہ ڈھونڈنا چاہی اور نمائش پسندوں کی تشفی کے لیے  
تمثیل اور بے روح صفت گری وغیرہ کی رسمی دل فریبیوں میں کھو گئی۔ انیس کے دور  
میں بھی ایسی ہی کوشش ہوئی۔ انیس اور ان کے بعض ساتھیوں اور پیروؤں کے مرثیوں،  
سلاموں اور رباعیوں میں اُس دور کے اخلاقی اور معاشرتی زوال سے نبرد آزمائی کی  
کوشش نظر آتی ہے۔ اخلاقِ عالیہ اور جرأت و ہمت کی روحانی شمع جلا کر آگے بڑھتے  
انیس نے خود اس کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے۔

یا علی زور طبیعت کو روانی دیجے

محو دشمن بھی ہوں وہ سحر بیانی دیجے

دمِ اوصافِ وفا سیفِ زبانی دیجے  
دستِ مداح میں تیغِ صفہانی دیجے  
دفترِ رزم کو خوں ریز رسالہ کر دوں  
آپ حامی ہوں تو فوجیں تہ و بالا کر دوں

سن سے تلوار کے چلنے کی صدا آجائے  
جس سے سر اڑتے ہیں تن سے وہ ہوا آجائے  
سامنے معرکہ دشتِ بلا آجائے  
جو بہادر ہیں انہیں جوشِ وغا آجائے  
بدلیاں ڈھالیوں کی کاٹی وہ گھٹا دھاروں کی  
بجلیاں آنکھوں میں پھرنے لگیں تلواروں کی

انیس کی شاعری پر یہ بھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ ان کی شاعری خالص عربی رنگ سے  
عاری ہے۔ دراصل ان کی شاعری کے کردار علامت ہیں ذات و نسل و رنگ سے ماورا،  
اخلاق عالیہ کی علامت تھے اور کھرے مسلمان ہونے کے باوجود، مثالی مسلمان  
ہونے کے باوجود ان کے کردار کے آفاقی اور روحانی پہلوؤں نے انہیں بڑی حد تک  
سیکولر بنا دیا ہے۔ وہ امام جو اپنے کردار کی بلندی سے خڑجیسے دشمن دل کو جیت لیتا ہے  
اور پھر یہی یزیدی لشکر کا سردار خڑ اپنے بیٹے اور غلام کے ساتھ شہید بھی ہو جاتا ہے۔ خڑ  
انیس کا اہم کردار ہے اور ان کے چند بہترین مرثیوں کا بہترین ہیرو ہے۔ اسی طرح  
عمون و محمد جن کی عمریں نو دس برس کی ہیں لیکن بڑے بہادر باپ اور شیر دل خاتون  
زیب کے بیٹے ہیں۔ ان کے شوقِ وغا کو اور ان کی قربانی کو انیس نے زندہ جاوید  
بنا دیا ہے۔ ان کرداروں میں کوئی مذہبی پیشوا نہیں ہے لیکن ان کے حالات انسانی

دلوں کو ہلا دیتے ہیں اور یہ کردار انیس کے چہیتے کردار بن جاتے ہیں۔ بوڑھے حبیب ابن مظاہر کو دیکھیے:

اوپر جھکے جو پڑتے تھے پلکوں پہ بار بار  
رومال پھاڑ کر انہیں باندھا تھا استوار  
آنکھوں سے شیرِ نر کی جلالت تھی آشکار  
گویا کہ تھی غلاف میں حیدر کی ذوالفقار  
جلدی چلے جو چند قدم جھوم جھوم کے  
رعشہ وداع ہو گیا ہاتھوں کو چوم کے  
موافقین و مجاہدین ہی نہیں مخالفین کا کردار بھی انیس کے ہاتھوں سے آفاقی حیثیت  
اختیار کر لیتا ہے اگر امام حسین کے ساتھی خیر کے مرفعے ہیں تو مخالف شر کی علامت۔  
انکی کردار نگاری بھی انیس نے یوں ہی کی ہے:

نکلا یہ سن کے غیظ میں اک پہلوانِ روم  
گیتی کے چار دانگ میں تھی جس شتی کی دھوم  
سرہنگ و پُر غرور یہ قلب و نخس و شوم  
لنگر سے جس کے ہل گئی مقتل کی مرز بوم  
مرحب تھا کفر و شرک میں طاقت میں گیو تھا  
گھوڑے پہ تھا شتی کہ پہاڑی پہ دیو تھا

بالا قد و کلفت و تو مند و خیرہ سر  
روئیں تن و سیاہ دوان، آہنی کمر  
ناوک پیام مرگ کے ترکش اجل کے گھر  
تیغیں ہزار ٹوٹ گئیں جس پہ وہ سپر

دل میں بدی طبیعتِ بد میں بگاڑ تھا

گھوڑے پہ تھاشتی کہ ہوا پر پہاڑ تھا

میر انیس کے مرثیوں کے علاوہ اُن کے سلاموں کا تغزل تصوف و اخلاق اور روحانیت کے محور پر گردش کرتا رہتا ہے۔ بے ثباتی دنیا، انکسار، فخر فقر، دوستی کی عظمت، اعلیٰ مقاصد کے لیے جینا اور مرنا۔ ان موضوعات پر کافی کچھ لکھا گیا ہے۔ آہنگ پر متاخرین شعراء فارسی کے اخلاقی لہجے کا اثر تو ہے ہی لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فارسی سے زیادہ انکا لہجہ درد و آتش کے لہجے سے قریبی تعلق رکھتا ہے۔ اگر کہیں صائب و عنی کی طرح تمثیل کا استعمال ہوا بھی ہے تو اس میں وہ پیوست نہیں ہے۔ انداز بیان میں قصیدے سے زیادہ مثنوی کی بیانیہ شاعری کا آہنگ ہے۔ عام زور صفائے بیان پر ہے اور یہ ہی اُن کے تغزل کی امتیازی شان ہے۔ مراثنیٰ میں تغزل کی گنجائش زیادہ تر سراپا یا مناظر قدرت کے بیان سے نکالی جاتی ہے جو روحانیت کا ایک اہم موضوع ہے۔ ماہرین فن جانتے ہیں کہ یہ راہیں غزل کے لیے ناہموار ہیں اور یہ قصیدے یا مثنوی کے لیے زیادہ موزوں ہیں۔ انیس نے اسے مرثیوں میں اختیار کیا مسدس میں قصیدہ و مثنوی وغیرہ کے انداز ہائے بیان کی اسی آمیزش سے اس صنف شاعری کی تخمیر ہوئی جسے ہم نظم کہتے ہیں۔ میر انیس کا یہ شعر اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

کھا کھا کے اوس اور بھی سبزہ ہرا ہوا

تھا موتیوں سے دامن صحرا بھرا ہوا

یا روتی ہوئی آنکھوں کی تشبیہ یوں دیتے ہیں:

زگس کے پھول تیر رہے ہیں گلاب میں

اسی طرح اکثر ٹیپ کے مصرعوں میں آہنگِ تغزل کی گونج سنائی دیتی ہے۔



غربت میں کوئی پوچھنے والا نہیں ہوتا  
شمعیں بھی جلاؤ تو اجالا نہیں ہوتا

برسوں سے یہی رنگِ گلستانِ جہاں ہے  
جس گل پہ بہار آج ہے کل اس پہ خزاں ہے

دکھلائے طور بادِ سحر نے سموم کے  
پڑمردہ ہو کے رہ گئے غنچے نجوم کے

گلشنِ نخل تھے وادی مینو اساس سے  
جنگل تھا سب بسا ہوا پھولوں کی باس سے

انیس کے مرثیوں میں جس طرح مناظر صبح کا ذکر ملتا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ ذکر حمد کی حدود کو پار کر کے تخلیق یا تجدید کی اس تمثیل سے ہم آہنگ ہو گیا ہے جو مقدس کتابوں اساطیر اور روحانی کشف سے مملو شاعری میں کہیں نہ کہیں ضرور بیان ہوئی ہے۔ گویا میر انیس کے یہاں منظر صبح کی عکاسی نہ برائے حمد ہے اور نہ مقصود بالذات ہے بلکہ ایک ایسا زینہ ہے جس کے ذریعے وہ کائنات کی گہرائیوں میں اتر کر تخلیق کی پوری تمثیل سے آگاہ ہو گئے ہیں۔ اساطیر اور ان کے بعد مذاہب میں صبح اور اس سے وابستہ روشنی کی جواہریت حاصل رہی ہے اس سے پوری دنیا واقف ہے۔ عام زندگی میں بھی صبح کا وقت عبادت کا وقت ہوتا ہے۔ یہ عبادت سورج اور آگ کی پرستش سے لے کر ذاتِ واحد کی حمد و ثنا تک پھیلی ہوئی ہے۔ بعض مذاہب میں سورج کو دیوتا کی حیثیت حاصل ہے تاہم اساطیر میں سورج اور اس کی روشنی

روحانی عظمت کی علامت بھی قرار پاتی ہے۔ بہر کیف مذہب اور اساطیر کے مطالعے

سے روشنی کے مندرجہ ذیل اوصاف بطور خاص سامنے آئے ہیں۔

(۱) روشنی تخلیق کائنات کی تمثیل میں مرکزی کردار ادا کرتی ہے۔

(۲) روشنی اندھیرے کی بے نظم اور گناہ آلود فضا کو نیست و نابود کرتی ہے۔

(۳) روشنی محبت، تنظیم اور رفاقت کی ترویج کا باعث ہے۔

(۴) روشنی زندگی اور اس کے مظاہر کی تطہیر کا ایک ذریعہ ہے۔

روشنی کی اس عظیم کارکردگی کا پس منظر اگر ملحوظ رہے تو میر انیس کی صبح عاشور

کے حمدیہ انداز میں کئی نئے ابعاد ابھرتے نظر آئیں گے۔ مثلاً میر انیس کے یہاں صبح

عاشور کا نزول صبح تخلیق کا پرتو لیے ہوئے ہوتا ہے۔ صبح عاشور میں آفتاب کا طلوع

ہونا ایک نئی دنیا کی بشارت ہے۔ ایک ایسی دنیا جو سابقہ دنیاؤں سے زیادہ افضل اور

رفیع ہوگی اور آدمیت کو ایک بلند تر سطح تفویض کر دے گی۔ جس طرح عہد نامہ قدیم

کے مطابق تخلیق کائنات کے پہلے دن خدا نے روشنی کو تاریکی سے الگ کیا اور پھر روشنی

کے فیوض و برکات کو ہر ذی روح تک پہنچایا۔ بالکل اسی طرح صبح عاشور نے نور ایمان

کو تمام نفوس تک پہنچانے کا اہتمام کیا تا کہ ایک حیات نو کا آغاز ہو۔ میر انیس نے

تاریکی کے قلعہ پر صبح عاشور کی یلغار کو شعری زبان میں کچھ یوں بیان کیا ہے۔

پھاڑا جو گریباں شب آفت کی سحر نے

پردے میں چھپایا رخ روشن کو قمر نے

پیائے خورشید لگانور سے بھرنے

گردوں سے سفر فوج کو اکب لگی کرنے

تاباں جو رخ نیر افلاک ہوا تھا

ذروں سے زرافشاں ورقِ خاک ہوا تھا

خورشید نے جو رُخ سے اٹھائی نقابِ شب  
در کھل گیا سحر کا ہوا بند بابِ شب  
انجم کی فرد فرد سے لے کر حسابِ شب  
دفترِ کشتائے صبح نے الٹی کتابِ شب  
گردوں پہ رنگِ چہرہ مہتابِ فق ہوا  
سلطانِ غرب و شرق کا نظم و نسق ہوا

مہتابِ کارات کے خاص مزاج کا حامل ہونا کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں۔ بالخصوص  
جدید نفسیات نے چاند کو آلودگی اور پراسراریت کی علامت قرار دے کر اس کی رات  
سے وابستگی کو نمایاں کیا ہے اور اس سلسلے میں قدیم اساطیری اور قبائلی تصورات کو ایک  
مستحکم بنیاد بنا کر بات کی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ آفتاب اور ماہتاب کی آویزش  
دراصل روشنی اور تاریکی خیر و شر کے تصادم ہی کی ایک صورت ہے۔ دل چسپ بات یہ  
ہے کہ میر انیس نے جا بجا نجوم کو افواج کی صورت میں دیکھا ہے۔ گمان گزرتا ہے کہ  
شعری زبان میں افواج یزیدی ہی کا ذکر ہے، جنہیں عاشور کے دن امام حسین کی  
آفتاب سیرت و شخصیت نے اخلاقی سطح پر شکستِ فاش دے کر نورایماں کی تجدید کردی  
تھی۔ صبحِ عاشور کی ابتداء علی اکبر کی اذان سے ہوتی ہے اور اس اذان کی فرمائش خود  
امام حسین کرتے ہیں۔

فرمایا سحر قتل کی ظاہر ہوئی بیٹا  
لو اٹھ کے اذان دو کہ شبِ آخر ہوئی بیٹا

اور پھر جب علی اکبر نے صوتِ حسن سے اذان دی تو:

چپ تھے طیور جھومتے تھے وجد میں شجر  
تسبیح خواں تھے برگِ گل و غنچہ و ثمر

مخوشا کلوخ و نباتات و دشت و در

پانی سے منھ نکالے تھے دریا کے جانور

انیس کے بیشتر مرثیوں میں امام حسین ایک مرکزی کردار کی حیثیت سے سامنے آئے ہیں اور ان کی شخصیت ہر چیز پر چھائی ہوئی ہے۔ امام حسین کے کردار میں انیس نے انسانی اور ملکوتی صفات کو یکجا کر دیا ہے۔ حسین ایک مثالی انسان بھی ہیں اور ایک علامت بھی لیکن ان کے انسانی خدو خال کو دھندلا نہیں کرتی، ہر منظر میں ان کی تاب ناک شخصیت کا کوئی نیا پہلو ابھرتا ہے۔ اگر ایک طرف وہ روحانیت سے سرشار ہیں تو دوسری طرف ان کے انسانی رشتوں میں بڑی لطافت اور گداز ہے۔ وہ غم کی شدت سے بھی آشنا ہیں اور صبر و شکر کی لذت سے بھی انہوں نے حسن حقیقی کا جلوہ بھی دیکھا ہے اور حسن مجازی سے بھی متاثر ہوئے ہیں۔ وہ میدان جنگ میں شجاعت اور دلیری کے جوہر بھی دکھاتے ہیں اور اپنی چھوٹی سی بچی سے بھی مانوس ہیں انکا دل محبت کا ایک بے پایاں سمندر ہے جس سے سبھی فیض یاب ہوتے ہیں۔ ان کی شخصیت ہمت و جرأت، صبر و شکر، عجز و انکسار، حلم، سخاوت، شدت و جرأت اور توازن کے گونا گوں عناصر سے مالا مال ہے۔ انیس کا کمال یہی ہے کہ انہوں نے ایک انسان میں تمام مثالی خصوصیات کو یکجا کر دیا ہے لیکن پھر بھی ہم اسے اپنے سے بہت قریب پاتے ہیں اور اس راز کی ایک اہم کڑی انیس کے کلام کی معجزاتی خصوصیات ہیں۔ انیس کو دوسرے تمام مرثیہ گو یوں پر اس لیے بھی فوقیت حاصل ہے کہ انہوں نے اپنے کرداروں کے داخلی اعمال و کیفیات کو جس تفصیل اور فن کاری سے پیش کیا ہے اُس نفسیات شناسی کی منزل تک کوئی اور نہیں پہنچ سکا، انیس کی شاعری کی اساس مذہبی ہے مواد تاریخی اور روح اخلاقی ہے۔ انیس نے اسلام کی اخلاقی قدروں اور تصورات پر ہی اپنے مرثیوں کے کرداروں کی بنیاد رکھی ہے بلکہ یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ ان کے تمام

www.taameernews.com

مرکزی کردار انہی تصورات و اقدار کے آلات و اظہارات ہیں۔ انیس جن اخلاقی اقدار کو نمایاں کرنا چاہتے ہیں وہ خشک غیر شاعرانہ پند و موعظت کے وسیلے سے نہیں بلکہ کرداروں کے عمل اور ان ڈرامائی سیاق و سباق میں خود بخود ابھرتی ہیں۔ جو واقعات کے بہاؤ میں فطری طور پر پیدا ہوتے ہیں۔ انیس کے فلسفہ، اخلاق کی بنیاد دین کے دو اصولوں پر ہے توحید اور عدل ان کے محبوب کرداروں کی زندگیاں عقیدہ توحید کی ترجمان اور ان کے کردار عدل کی میزان ہیں۔ توحید انسانی اعمال میں ظاہر ہو تو ماسوا کی عملی نفی ہے۔ اصول اور عقیدے کے معاملے میں مصالحت سے انکار ہے۔ مقصد اور سیرت اور قول و عمل کی وحدت بن جاتی ہے۔ یہی وحدت نظریہ و عمل عدل کی بنیاد خدا کے ساتھ اپنے نفس کے ساتھ، دوسروں کے ساتھ صبر ہے، صبر محض منفی معنوں میں نہیں بلکہ اپنے وسیع تر معنوں میں عدل کا ظلم سے جہاد ہے۔ اس جہاد میں حصہ لینے والے موحدین، عادلین، و صابریں کی بس ایک جھلک ان کی سیرتوں کو روشن کرنے کے لیے کافی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کا چہرہ ہے۔ انیس نے چہرے کو ایک طرح سے سیرت کا استعارہ بنایا ہے۔ جن کی کوئی سیرت ہی نہیں صرف دیو یا پہاڑ یا اسلحوں کے ڈھیر ہیں وہ انیس کی نظر میں چہرے سے بھی محروم ہیں۔ چہرہ دار سیرتوں کو ایک نظر دیکھنے والا ان کا کلمہ پڑھنے لگے گا۔

ایمان شہہ والا کی ولا جانتے تھے وہ  
 مرجانے کو توہین وفا جانتے تھے وہ  
 جینے کو ہوس دم کو ہوا جانتے تھے وہ  
 فاتحوں کے بیاں کو بھی گلہ جانتے تھے وہ  
 کچھ فرق اطاعت میں وہ ناکام نہ لائے  
 پانی کا زبانوں پہ کبھی نام نہ لائے

ہمت سے توانا پہ ریاضت سے بدن زار  
مرنے پہ کمر باندھے شہادت کے طلب گار  
غربت الم و فاقہ کشی زروی رخسار  
سوکھے ہوئے ہونٹوں سے عیاں پیاس کے آثار  
تسبیح خدائے دو جہاں وردِ زباں تھی  
بیداری شب زگسی آنکھوں سے عیاں تھی

عاشق شہِ والا کے مطیع اسد اللہ  
سر دینے کو سب ہادی کونین کے ہمراہ  
مستغنی و حق بین و حق آئین و حق آگاہ  
دنیا کو وہ دیں دار سمجھتے تھے گزرگاہ  
فاقوں میں توکل تھا جناب احدی پر  
پڑتی تھی نظر ان کی نعیمِ ابدی پر

زخموں کو عطاءِ صمدی جانتے تھے وہ  
آزار کو لطفِ احدی جانتے تھے وہ  
جینے کو مقدر کی بدی جانتے تھے وہ  
مرنے کو حیاتِ ابدی جانتے تھے وہ  
سوکھے ہوئے ہونٹوں پہ محمد کی ثنا تھی  
دو روز کی پیاس ان کے لیے آبِ بقا تھی

کیا عاشق صادق تھے وہ کیا مومنِ کامل  
دی تھی انہیں خالق نے تمیزِ حق و باطل  
کیا عقل تھی کیا فہم تھی کیا جوش تھا کیا دل  
کس حسن سے طے کر گئے وہ عشق کی منزل  
وصفِ گلِ ترِ ظلم کے خاروں میں نہ بھولے  
محبوب کو تلوار کی دھاروں میں نہ بھولے

بالواسطہ اخلاقی تعلیم تو انیس کے سب مرثیوں میں اس کثرت سے ہے کہ اس کی  
مثالیں انتخاب کرنا آسان نہیں۔ دشمن سے بھی نیکی کرنے کی ایک بے مثال نظیر  
دیکھیے۔ امام حسین مدینے سے روانہ ہو چکے ہیں اور کوفے کی سمت جا رہے ہیں جہاں  
سے لوگوں نے بہ اصرار آپ کو بلایا تھا۔ ادھر یزیدی لشکر شام سے چل چکا ہے کہ حسین  
کو کوفے تک نہ پہنچنے دیا جائے۔ امام حسین ابھی کوفے سے کئی منزل دور ہی تھے کہ  
دشمن کی فوج کا ایک ہزار سپاہیوں کا دستہ جس کا افسر خربن ریاحی تھا آپ کو راستہ بدلنے  
پر مجبور کر دیتا ہے اور کچھ فاصلے سے یہ فوج کا دستہ آپ کی نگرانی کرتا ساتھ ساتھ  
چلتا رہتا ہے۔ اس صحرا میں پانی نایاب ہے۔ لوگ ذخیرہ ساتھ رکھتے ہیں۔ امام حسین  
کے قافلے کے لیے ان کے ساتھ اونٹوں پر پانی بار ہے۔ اچانک صحرا میں آپ کو خُر کا  
فوجی دستہ اس حال میں ملتا ہے کہ افسر سپاہی، جانور سب پیاس سے نیم جان ہیں کہ  
ان کے ساتھ کا سارا پانی ختم ہو چکا ہے۔ امام حسین اس وقت ایک لمحہ کی تاخیر کے بغیر  
اپنے ساتھ کا سارا پانی دشمن کی فوج کو سیراب کرنے میں صرف کر دیتے ہیں خُر پر اس کا  
گہرا اثر پڑتا ہے مگر حاکم کے حکم سے مجبور ہے اور یزیدی فوج کر بلا میں ساتویں محرم  
سے حسین اور ان کے بچوں پر پانی بند کر دیتی ہے۔ نہر فرات پر پہرے بیٹھا دیے  
جاتے ہیں۔ عاشور کے دن یزیدی فوجیں جنگ کی ابتدا کر دیتی ہیں۔ خُر امام حسین  
کے خلقِ عظیم سے بہت متاثر تھا وہ یزیدی فوج کو چھوڑ کر امام حسین کی طرف  
آجاتا ہے۔ یہ تاریخی واقعہ ہے۔ انیس نے اس واقعہ کو لے کر ایک طرف یہ بات

ابھاری ہے کہ جس کے دل میں سچائی کی طلب ہو وہ گمراہی کے بعد بھی راہِ راست پر آجاتا ہے۔ اس کے لیے ان کے یہاں مثالی کردار خُرکا ہے جس کو انہوں نے ہر جگہ بڑے حسین پیرائے میں دکھایا ہے۔ اور پشیمان کے ساتھ کیسا سلوک ہونا چاہیے اس کا نمونہ حسین کے کردار میں دیکھیے۔ خُر دور سے پکارتا ہے۔

مجرم ایسا ہوں کہ عصیاں کا نہیں جس کے شمار  
عفو کر، عفو کر، اے چشمہ فیضِ غفار

اے مددگارِ معین الضعفاء اور کنی  
اے خبر گیرِ گروہِ غربا اور کنی  
پاؤں لغزش میں ہیں اے دستِ خدا اور کنی  
ہاتھ باندھے ہوں میں اے عقدہ کشا اور کی  
دیجیے خُر کو سند نار سے آزادی کی  
آئیے جلد خبر لیجیے فریادی کی

رحمتِ عالم کا نواسہ پہلے ہی خُر کو معاف کر چکا ہے اسے باطل سے حق کی سمت آتا دیکھ کر  
روحانی مسرت ہوتی ہے اور اس پر محبت و عنایت کی برکھا۔

خُر نے دیکھا کہ چلے آتے ہیں پیدل شہیر  
دوڑ کر چوم لیے پائے شہہ عرش سریر  
شہہ نے چھاتی سے لگا کر کہا اے با تو قیر  
میں نے بخش مرے اللہ نے بخشی تقصیر  
میں رضا مند ہوں کس واسطے مضطر ہے تو  
مجھ کو عباس دلاور کے برابر ہے تو



## باب پنجم

غالب کی شاعری کا روحانی ارتقاء

یہ حقیقت ہے کہ انسان کو جو دشواریاں پیش آتی ہیں انسانی زندگی میں جو مصائب کے پہاڑ ٹوٹتے ہیں وہ اس کو قنوطیت پسند اور گوشہ نشین بنا دیتے ہیں چونکہ مصیبت میں اکثر خدا یاد آتا ہے اس لیے عام دانشوروں نے اسے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ افلاس، آلام، مایوسیاں محبوب اقرباء کی جدائی ہی انسان کو روحانیت کی پناہ میں لاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غم شراب کا مارا ہوا شاعر اپنے غلام ساقی کو تر ہونے پر فخر کرتا ہے۔ غالب اپنے توحیدِ خالص کے تصور میں مرزا علاء الدین احمد خاں علانی کے نام اس طرح رقمطراز ہیں۔

مشرک وہ ہیں جو وجود کو واجب و ممکن میں مشترک جانتے ہیں۔ مشرک وہ ہیں جو مسلمہ کو نبوت میں خاتم المرسلین کا شریک گردانتے ہیں۔ مشرک وہ ہیں جو نو مسلموں کو ابوالائمہ کا ہمسر مانتے ہیں۔ دوزخ ان لوگوں کے واسطے ہے۔ میں موحد خالص اور مومن کامل ہوں، زبان سے لا الہ الا اللہ کہتا ہوں اور دل میں لا موجود الا اللہ اور لا موثر فی الوجود الا اللہ سمجھے ہوا ہوں۔ انبیاء سب واجب التعظیم اور اپنے اپنے وقت میں سب مفترض الطاعت تھے۔ محمد علیہ السلام پر نبوت ختم ہوئی۔ یہ خاتم المرسلین اور رحمۃ اللعالمین ہیں۔ (علاء الدین احمد خاں علانی، خطوط غالب، مرتبہ انجمن ترقی اردو، ص ۱۷۰)

غالب کہنا یہ چاہتے ہیں کہ عبادت گزار اور نیکو کاری کا مقصد صرف رضائے الہی کا حصول اور دیدارِ خدا سے شاد کام ہونا ہے۔ اس لیے کہ آخرت میں اجزائے خیر کا

www.taameernews.com

منتہا یہی ہے غالب کا یہ تصور کہ آخرت بالکل شریعت اسلامی کے مطابق ہے اور اسکے متعلق قرآن مجید میں واضح آیات موجود ہے اور اس تصور سے انکار کرنے کا مطلب جہنم ہے۔ اپنے عقیدے کے اس خلوص کو غالب معرفتِ حق کا مترادف سمجھتے ہیں اور اس کی بنا پر ایک شوخی کے ساتھ اپنے آپ کو ولی پوشیدہ کہتے ہیں خواہ ظاہر پرست دنیا دار نہیں کافر ہی سمجھتے رہے گرچہ اپنی ولایت کے اعلان کو غالب نہایت خاکساری کے ساتھ خود ہی مشروط کر دیتے ہیں۔ شاعر اپنی بعض عادتوں سے یقیناً مجبور ہے۔ مگر اس کے عقیدے کی پختگی میں کوئی فرق نہیں آتا۔ بلکہ اپنے ایمان پر اسے ناز بھی ہے اور اعتماد بھی۔ غالب کہتے ہیں

مے سے غرض نشاط ہے کس روسیہ کو  
اک گونہ بیخودی مجھے دن رات چاہیے

کعبہ کس منہ سے جاؤ گے غالب  
شرم تم کو مگر نہیں آتی

رحمت اگر قبول کرے کیا بعید ہے  
شرمندگی سے عذر نہ کرنا گناہ کا

حد چاہئے سزا میں عقوبت کے واسطے  
آخر گناہ گار ہوں، کافر نہیں ہوں میں

(دیوان غالب، مرتب امتیاز علی خاں عرشی، ۲۰۱)

اس قسم کے اشعار میں شاعر کا اشارہ اپنے عمل سے صرف نظر کر کے اپنی فکر کی اہمیت کی

طرف ہے۔ اس اشارے کا تجسس کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ شاعر اپنے انحرافاتِ عمل کا اقرار کرنے کے باوجود اپنے فکری رویے کی استقامت پر نازاں ہے۔ اس سلسلے میں کلمہٴ اسلام کے دونوں اجزائے ترکیبی توحید و رسالت پر زور دینے کے ساتھ امت مسلمہ کا ایک فرد ہونے پر بھی فخر کرتا ہے۔

اسے کون دیکھ سکتا کہ یگانہ ہے وہ یکتا  
جو دوئی کی بو بھی ہوتی تو کہیں دو چار ہوتا

ہے پرے سرحد ادراک سے اپنا مسجود  
قبلہ کو اہل نظر قبلہ نما کہتے ہیں

کل کے لیے کر آج نہ خست شراب میں  
یہ سوئے ظن ہے ساقی کوثر کے باب میں

ہم موحد ہیں ہمارا کیش ہے ترک رسوم  
ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں

غالب نے عشق و محبت کے حوالے سے جن روحانی خیالات کا اپنے کلام میں اظہار کیا ہے وہ دنیاوی نقطہٴ نگاہ سے مختلف ہے۔ عشق غالب کی نگاہ میں ایک انتہائی شریف اور باعزت جذبہ ہے جو کائنات کے ذرے ذرے میں روح کی طرح جاری و ساری ہے۔ زندگی کی دو قسمیں ہیں انسانی زندگی اور حیوانی زندگی۔ انسانی زندگی کا ترتیب کے اعتبار سے حیوانی زندگی سے بالاتر درجہ ہے اور یہی انسانی زندگی عشق و محبت کے شریف جذبات کا خمیر مایہ بھی ہے۔ عشق کا روحانی یا ملکی عنصر جو انسانی روح کی

گہرائیوں سے اٹھا ہے اس کے شرف و بزرگی کا باعث ہے اور یہی وہ عنصر ہے جس کی تعریف میں غالب نے کہا ہے۔

رونق ہستی ہے عشق خانہ ویراں ساز سے

اور اگر غور سے دیکھا جائے تو خود اس ایک مصرعے سے بھی عشق کی دو متضاد اور مختلف کیفیات جھلکتی ہے۔ غالب کی دقیق النظری کی اس سے بہتر کوئی مثال پیش نہیں کی جاسکتی کہ اس کی خارا اشکاف نگاہیں عشق و الفت کی سطح پر ٹھہر نہیں جاتیں۔ وہ اس کی گہرائیوں تک جاتی ہیں اور اپنے مطالعے میں وہ اس کی جدا جدا دو قسمیں کر دیتی ہیں، جن کی ماہیت ہی نہیں بلکہ حیثیت بھی ایک دوسرے سے جدا ہے۔ ایک سو ہے دوسرا زیاں ہے۔ عشق کا مادّی عنصر نام ہے خلل دماغ کا اور اس حیثیت سے وہ زیاں ہے اور اس کا ملکی عنصر تعبیر ہے۔ ایک پر کیف روحانی میلان کی۔ اور وہ سراپا باعث رونق ہستی اور سود عالم ملکوت ہے۔ غالب کے کلام میں جو ایک خاص قسم کی بے چینی پائی جاتی ہے اس کا سبب یہی خواہشوں کا انبوہ اور تمناؤں کا ہجوم ہے جس سے خود غالب کی تلقین و تعلیم کے مطابق ان کا دل پاک ہونا چاہیے تھا۔ اسلامی تصوف اور ہندوؤں کا یوگ شاستر دونوں یہی کہتے ہیں کہ عالم مادّی کے ہجانات اور انسانوں کے ہمہ گیر ذہنی انتشار کا اصل سبب یہ خواہشیں ہیں یہ اگر کم کر دی جائیں یا بالکل مٹادی جائیں تو اسی محسوس دنیا میں ابدی اور لافانی سکون حاصل کیا جاسکتا ہے۔ ہو سکتا ہے یہ خیال صحیح نہ ہو دراصل ان مسائل کا تعلق براہ راست روحانیت سے ہے جو دل کی دنیا کی چیز ہے اور غالب تقلیدی طور پر اس کے مدعی ہیں۔

جدید نفسیات کی روشنی میں مادّہ اور روح یا جسم و نفس ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ روح دراصل مادّہ کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ روح اور مادّہ کا باہمی تقابل برابر جاری ہے اور اسی تقابل سے روح کے بے شمار امکانات کی تخلیق ہوتی ہے۔ روح انسانی کا قریبی تعلق اپنے قالب یعنی جسم سے ہے اور کائنات سے کسی قدر

www.taameernews.com

دور کا رشتہ ہے۔ اولاً روح پر جسم کے انمال آثار اور اس کی مخصوص ہیئت کا اثر ہوتا ہے۔ اس کے بعد ماحول اور گرد و پیش کے حالات اُسے بنانے اور بگاڑنے میں حصہ لیتے ہیں۔ وہ کوشش کرتے ہیں کہ بیرونی عالم کی لہریں ان کے باطنی مرکز تک نہ پہنچنے پائیں اس طرح خارج و داخل یا ظاہر و باطن کے درمیان گویا مصنوعی دیواریں کھڑی ہو جاتی ہیں۔ میں یہ نہیں کہتا کہ روح اور مادہ کی اصل جدائی کا سبب ہمیں باطنی دنیا میں تلاش کرنا چاہیے اس لیے کہ اس وقت ان اسباب سے بحث نہیں جو اس جدائی کا باعث ہیں۔ اس وقت صرف یہ بتانا ہے کہ ایران کی یہی دورِ انحطاط کی شاعری جس سے روح اور مادہ ایک دوسرے سے چھڑے ہماری اردو شاعری کے لیے نمونہ بنی اردو میں بھی اسی ڈھنگ سے جذبات اور عاشقانہ کیفیات کو غزل کے قالب میں ڈھالا گیا اور جس طرح ایرانی شعراء نالہ و فریاد کے خوگر تھے اسی طرح ہمارے اردو شاعروں نے بھی ان کی تقلید میں گریہ و زاری ضروری سمجھی۔ غالب سب سے پہلے شاعر ہیں جنہوں نے داخلی دنیا سے قدم باہر رکھا اور کائنات کا مشاہدہ کیا۔ عالمِ خارجی کے ٹھوس حقائق کو انہوں نے دیکھا اور حیاتِ انسانی کے داخلی مسائل سے ان کا انطباق کیا۔ ایرانی تصوف کی دو بڑی خصوصیتیں ہیں۔ ایک روحانیت دوسرے انفرادیت، روحانیت ایک قسم کی تجریدیت ہے یعنی مادہ اور روح کے درمیان تفریق کرنا اور روح کو تمام مادی کشافتوں سے پاک رکھنا۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ عالمِ مادہ کی کچھ خصوصیتیں متعین کی جائیں۔ اور یہ سمجھ کر کہ یہ تمام خصوصیتیں روح کی عکاسی میں سیدہ راہ ہیں ان سے روح کی دنیا کو پاک رکھا جائے۔ مختلف نوع کی جسمانی ریاضتیں جو اس غرض کے لیے تجویز کی گئی ہیں ان کی بنیاد اسی ایک عقیدہ پر ہے کہ جس قدر جسم اور اس کی قوتوں کو کمزور کیا جائے گا روحانی صلاحیتیں بروئے کار آئیں گی۔ انسان کی زندگی میں انقلاب ممکن نہیں جب تک اس کی روح میں ایمان کی استواری رونما نہ ہو یا جب تک اس کے نفس میں گہرائی اور اس کے عمل میں گیرائی کے آثار ظاہر نہ ہوں۔ یہ دوسری

www.taameernews.com

بات ہے کہ نفس میں یہ کیفیت اس وقت تک پیدا نہیں ہوتی جب تک اصل حقیقت تک اس کی رسائی نہ ہو۔ کاذب محبت یا باطل معبودوں کی پرستش کا جذبہ کبھی اتنا استوار اور پائدار نہیں ہوتا کہ وہ انسان کے قلب میں عمق اور اس کے اعمال میں خلوص یا راست بازی کا کوئی شائبہ بھی پیدا کر سکے۔ انسان آخری منزل پر پہنچنے سے پہلے بھٹکتا رہتا ہے یا جب تک اس منزل کے آثار نظر نہ آئیں اس کی بے راہ روی اسے ہر طرف سرگرداں رکھتی ہے۔ اس لیے غالب نے یہ تو بجا فرمایا کہ وفاداری بشرط استواری اصل ایمان ہے۔ لیکن برہمن کا بتخانے میں مرنا اور اس کا کعبے میں دفن ہونا اس کے شوخ قلم کی شوخ نگاری ہے۔ غالب کے بارے میں یہ وثوق سے کہا جاسکتا ہے کہ وہ خود اس منزل تک نہ پہنچ سکے تو وہ اس سے آگاہ ضرور تھے۔ بلکہ اپنے کلام میں جس طرح انہوں نے اس کا ذکر کیا ہے۔ اس سے یہ خیال ہوتا ہے کہ شاید وہ اس منزل کے قریب پہنچ چکے تھے۔ ذیل میں جو شعر دیا جا رہا ہے اس کا زور خلوص اور بلند آہنگی اس کا واضح ثبوت ہے۔

عشق تاثیر سے نومید نہیں  
جاں سپاری شجر بید نہیں

دنیا کی بے ثباتی:

ہاں کھائیو مت فریب ہستی  
ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے

ہستی کے مت فریب ہیں آجائیو اسد  
عالم تمام حلقہ دام خیال ہے

غالب کے مذکورہ بالا دونوں اشعار کا مطلب بادی النظر میں یہ ہے کہ ساری دنیا موہوم ہے۔ فلسفیوں نے آج تک جو حقائق کی ہیں وہ بہت مضحکہ خیز ہیں۔ مثلاً فلسفیوں کا

ایک گروہ گزرا ہے جو فسطائی کے نام سے مشہور ہے۔ ان کے عقیدہ کو سلفہ کہتے ہیں۔ ہر چیز کو موہوم سمجھنے کو سفسطائی۔ حکماء کہتے ہیں کہ ساری کائنات موہوم ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں۔ چونکہ ظاہر ایہ شعر بھی ان کے عقیدہ کی تائید کر رہے ہیں لہذا ہم کو اس کا الگ باب قائم کرنا پڑا۔ نازک مسئلہ یہ پیدا ہو گیا ہے کہ بعض صوفیا بھی اس کائنات کو وہم کے مرتبے میں رکھتے ہیں۔ کیونکہ وہ حال سے مغلوب ہو گئے ہیں یعنی صوفیائے کرام نے جو کائنات کو موہوم کہا ہے اس کے معنی یہ نہیں کہ ساری دنیا محض وہم ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں کیونکہ یہ عقیدہ تو سفسطائی فلسفیوں کا ہے جو بالکل بے عقل ہیں بلکہ صوفیا کے نزدیک دنیا کا موہوم ہونا یہ ہے کہ خدائے قادر نے عالم کو وہم کے مرتبہ میں پیدا کر دیا ہے اور خالق کی صفت کا ایک کرشمہ ہے۔ بلکہ کائنات سے ثابت ہے اس سے خدا کا خیر و کمال ظاہر ہے وہ ذات واجب الوجود کا فیضان ہے اور اس کائنات میں جو نقص اور شر نظر آتا ہے وہ سب عدم کے اثر سے آیا ہے۔ اور واضح طور پر سمجھ لیجیے کہ اس دنیا میں نیکی کے بدلے میں جنت اور بُرائی و کفر کی پاداش میں دوزخ ملتی ہے۔ اگر یہ سب وہم ہوتا تو انسان کے متعلق حکیم مطلق اتنا بڑا فیصلہ نہ کرتا۔ لہذا غالب کے جن اشعار میں وہم معلوم ہوتا ہے اس کو دنیا کے حدوث اور فنا پذیری کی طرف اشارہ تصور کیجیے۔ ایسا ہی غالب کا ایک اور شعر ہے:

ہیں زوال آمادہ اجزا آفرینش کے تمام

مہر گردوں ہے چراغِ رہگذار بادیاں

غالب کا نظریہ وحدت الوجود:

وحدت الوجود کے مسئلہ کو سب سے پہلے فلسفیانہ اصول پر مدون کرنے

والے اسلام میں حضرت محی الدین ابن عربی ہیں۔ حال آنکہ مولانا فرید الدین عطار

اور حکیم سنائی اُن سے پہلے ہیں اور وہ اپنے کلاموں میں اس مسئلہ کو پیش کر چکے تھے۔



اکثر مفکرین کا خیال ہے کہ اسلام میں یہ مسئلہ نوافلٹونیت کے اثرات سے داخل ہوا ہے۔ نوافلٹونیت کے لیے یہ جان لینا چاہیے کہ فلسفیوں کے ایک مخصوص گروہ کے عقائد و خیالات کے مجموعے کا نام نوافلٹونی فلسفہ ہو گیا ہے۔ ان سب سے زیادہ جس شخص کے خیالات نے دخل پایا وہ پلائینس ہے جس کا زمانہ ۲۸۴ء سے ۳۶۹ء تک ہے۔ وہ تمام تخلیق کو تین درجات یا مراتب میں تقسیم کر دیتا ہے۔ مرتبہ اول خیال مجرد ہے جو خدا کے خیال و تصور میں پیدا ہوا۔ پھر دوسرا مرتبہ روح کا ہے جو پہلے مرتبہ کا تدریجی تنزلی نتیجہ ہے۔ پلائینس روح کو خیال مجرد ہی کے مشکل ہو جانے سے تعبیر کرتا ہے اور اس کے اندر ادراک، تصور، شعور اور عمل کے لیے تحریک کی قوتوں کو تسلیم کرتا ہے۔ تیسرا مرتبہ مادہ کا بتاتا ہے جس کو وہ مجبور محض اور سراپا شکر کہتا ہے۔ لیکن اس کا عقیدہ ہے کہ روح اپنی متذکرہ قوتوں کو عمل میں لانے کے لیے مضطرب تھی اور عمل کی تشکیل بغیر معمول و مفعول کے ممکن نہیں اس لیے روح کو مادہ کی تخلیق کرنا پڑی ہے۔ لیکن روح کو وہ دوزخ تسلیم کرتا ہے۔ ایک خیالی مجرد سے وابستہ ہے اور دوسرا عالم محسوسات سے۔ فلسفیوں کی اصطلاح میں تخلیق کا یہ عمل ”تنزل“ کہلاتا ہے۔ جن مفکر اسلام نے ہندوستان میں تصوف کے فروغ پر بحث کی ہے ان کے خیال میں ہندو فلسفہ سے مسلمان مفکرین اور صوفیا متاثر ہوئے ہیں ہمیں یہاں اس بحث میں پڑنا نہیں ہے لیکن علامہ اقبال کے اُن الفاظ کو ضرور پیش کرنا ہے جو موصوف نے مثنوی اسرارِ خودی کے دیباچے میں تحریر فرمایا ہے وہ کہتے ہیں:

مگر مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں  
کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور  
وہ یہ ہے کہ جس نکتہ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر  
کی ہے اسی نکتہ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی

نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل  
 و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل  
 اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو  
 جس کے وہ ان تھک مفسر تھے اسلامی تخیل کا ایک جز  
 ولاینفک عنصر بنا دیا۔ (مقدمہ اسرارِ خودی، پہلا  
 ایڈیشن)

شیخ اکبر نے جو نظریہ پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ اول یہ تسلیم کر لینا ضروری ہے کہ ایک  
 انتہائی حقیقت موجود ہے اور اصل وجود اسی کا ہے جو واحد ہے اور وہ اپنی صفت میں غیر  
 شخصی ہے۔ شخصیت تو اس عالم کائنات کی صفت ہے جو ظہور کے سبب سے پیدا ہوتی  
 ہے ورنہ ممکن الوجود کی اصل حقیقت بھی غیر شخصی ہی ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفتِ باطن  
 سے ہے اور اس کے بعد کا مرتبہ ظاہر کا ہے جو مشاہدے سے ثابت ہوتا ہے۔ ظاہری  
 شکل و صورت کے علاوہ ہر شے میں خاصیات بھی ہمارے مشاہدے میں آتی ہیں جو  
 اس شے کے اندر پنہاں و مرکوز ہوتی ہیں اس لئے ظاہر و باطن کی ایک تقسیم تو یہ ہوئی اور  
 دوسری تقسیم وہ ہے جس پر وجودی حضرات زور دیتے ہیں کہ ایک شے اپنے پورے  
 وجود میں صفاتِ ربانی ہی کی کار فرمائی ہے۔ اس کا حقیقی باطن یہ ہے کہ اس سے نہ تو  
 شے کا ظاہر مستثنیٰ ہے نہ باطن۔ اس لیے جو کچھ مشاہدہ اور معائنہ میں آتا ہے اس سے  
 ماوراء ہے سب اسی مالک الملک جل و علا ہی کی صفاتِ قدسیہ کا عملی نفاذ ہے۔ مرزا  
 غالب نے اپنے نظریہ وحدت الوجود کو خود ہی ”سراج المعرفۃ“ کے دیباچے میں تحریر کیا  
 ہے۔ مولانا حالی نے یادگار غالب میں اسے نقل کیا ہے مرزا فرماتے ہیں۔

حق یوں ہے کہ حقیقت از روئے مثال ایک نامہ درہم و  
 پیچیدہ سربستہ ہے جس کے عنوان پر لکھا ہے۔

”لاموثرنی الوجود الا اللہ“ اور خط میں مندرج ہے، ”لا  
 موجود الا اللہ“ اور اس خط کا لانے والا اور اس کا راز  
 بتانے والا وہ نامہ آور ہے کہ جس پر رسالت ختم ہوئی، ختم  
 نبوت کی حقیقت اور اس معنی غامض کی صورت یہ ہے  
 کہ مراتب توحید چار ہیں آثاری، افعالی، صفاتی، ذاتی،  
 انبیائے پیشین صلوات اللہ علی نبینا وعلیہم مدارج سہ گانہ  
 پر مامور تھے۔ خاتم الانبیاء کو حکم ہوا کہ حجاب تعینات  
 اعتباری اٹھادیں اور حقیقت بیرنگی ذات کو صورت الان  
 کماکان میں دکھادیں۔ اب گنجینہ معرفت خواص امت  
 محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کا سینہ ہے اور کلمہ لا الہ الا اللہ  
 مفتاح باب گنجینہ ہے۔ زہے عامہ مومنین کہ وہ اس کلام  
 سے صرف نفی شرک فی العبادۃ مراد لیتے ہیں اور نفی شرک  
 فی الوجود جو اصل مقصود ہے ان کی نظر میں نہیں۔ مگر  
 جب لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہیں گے۔ اسی توحید ذاتی  
 کے اعتقاد کی قدم گاہ پر آرہیں گے۔ یعنی ہماری اس کلمہ  
 سے مراد وہ ہے جو خاتم المرسل کا مقصود تھا۔ یہی حقیقت  
 ہے شفاعت محمودی کی اور یہی معنی ہیں رحمۃ اللعالمین  
 ہونے کے اور اسی مقام سے ناشی ہے ندائے روح  
 افزائے ”من قال لا الہ الا اللہ و دخل الجنة“ (یادگار

غالب، مولانا حالی، ص ۱۸۵)

مرزا غالب نے یہاں ”لاموثرنی الوجود“ اور ”لاموجود“ کے درمیان فرق کیا ہے

www.taameernews.com

کیونکہ کسی حیثیت میں ہو یہ عالم ”عدم“ سے بہر حال ممتاز ہے۔ اور عدم کے مقابلہ میں وجود ہی آتا ہے۔ حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ عالم کو ”وہم“ فرماتے ہیں اور وحدت الشہود کے قائل ہیں۔ یعنی یہ پورے عالم رب العزت جل وعلا ہی کے جلوؤں کا مظہر ہے لیکن ساتھ ہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا مجردات اپنے جلوے پیش کر سکتی ہیں۔ اگر مجرد کا جلوہ بھی مادیت سے آہستہ ہو کر ہی نظر آ سکتا ہے تو اس عالم کو وہم تصور کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ کوئی وجود ہے جس میں روحانیت اثر انداز ہوتی ہے اس لیے عالم کو کسی حیثیت میں بھی تسلیم کروا سکے وجود کی قطعی نفی نہیں ہو سکتی اور غالب نے جو ظہور و شہود کی تفسیر لاموثر فی الوجود الا اللہ کی ہے وہ بالکل صحیح ہے چنانچہ وجود کی قطعی نفی کے جو لوگ قائل ہیں مرزا غالب نے ان کی کھلے لفظوں میں تردید کی ہے۔ مولانا حالی مرحوم نے جب مرزا غالب کو احکام شریعت کی پابندی کرنے کے متعلق خط لکھا تو مرزا نے اس کے جواب میں ایک غزل لکھ کر بھیجی جس میں اس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے۔

دم از وجود زنب زدند بیخبراں  
چساں عطیہ حق را گناہ ما گویند  
بلے گناہ بود دعوے وجود از ما  
باہل راز چنیں گوے تا بجا گویند

(یادگار غالب، مولانا حالی، ص ۵۲)

یہ حقیقت ہے کہ غالب کے اکثر و بیشتر اشعار میں روحانیت جلوہ گر ہے مگر اس کا مقصود ایک روحانی آسودگی ہے۔ غزل کے ایمانی انداز کے سبب یہ فیصلہ کرنا بھی مشکل ہے کہ طبعی تمناؤں کی سرحد کہاں پر ختم ہوتی ہے۔ اور ما بعد طبعی آرزوؤں کی سرحد کہاں سے شروع۔ غالب کی کوئی اہم غزل لے لی جائے اول تو اس میں عاشقانہ و صوفیانہ اشعار ملے جلے ہوں گے، دوسرے ایک ہی شعر میں تعشق و تصوف دونوں کی کیفیات کا

www.taameernews.com  
سراغ لگایا جاسکتا ہے اور کسی ایک مفہوم کی تعین قطعیت کے ساتھ نہیں کی جاسکی، الا یہ کہ نفسیاتی یا سوانحی حرب اختیار کر کے حقیقت نگاری کے نام پر زبردستی کسی مرض کے جراثیم یا جرم کے نشانات دریافت کیے جائیں اور انہیں صحت مندی اور معصومیت کے دلائل قرار دیا جائے۔ اس سلسلے میں چند اشعار ملاحظہ ہوں:

آہ کو چاہیے ایک عمر اثر ہونے تک  
کون جیتا ہے تری زلف کے سر ہونے تک  
دام ہر موج میں ہے حلقہ صد کام نہنگ  
دیکھیں کیا گزرے ہے قطرے پہ گہر ہونے تک  
عاشقی صبر طلب اور تمنا بے تاب  
دل کا کیا رنگ کروں خون جگر ہونے تک  
ہم نے مانا کہ تغافل نہ کرو گے لیکن  
خاک ہو جائیں گے ہم تم کو خبر ہونے تک

(دیوان غالب: مرتبہ امتیاز علی خاں عرشی)

## بابِ ششم

اقبال سے ۱۹۴۷ء تک اردو شاعری میں متصوفانہ رجحان

روحانیت ایک حسین داخلی کیفیت کا نام ہے جو محبت، خدمت، رحم و احسان اور ذکر و عبادت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ ایک دن اقبال آسمانوں پر سے حضور یزداں میں جا پہنچے اور شکایت کی کہ دنیا روحانیت سے خالی ہو گئی ہے اور اس لیے اقبال خود کہتے ہیں۔

چمن خوش است و لے در خورِ نواہم نیست۔ اقبال نے روحانیت کے لیے کئی تعبیروں سے کام لیا ہے۔ کہیں اسے سوز و مستی جذب و شوق کہا ہے۔ کہیں نیاز و گداز کا نام دیا ہے اور کہیں عشق و محبت کا۔ اقبال ساقی نامہ میں خود کہتے ہیں۔

مرے نالہ نیم شب کا نیاز

مری خلوت و انجمن کا گداز

یہی کچھ ہے ساقی متاع فقیر

دنیا کے عظیم انسان وہ تھے جن کی روح عظیم تھی۔ یہ عظمت عبادت سے پیدا ہوتی ہے اور اس کے سامنے ساری کائنات جھک جاتی ہے اس کی بہترین مثال داتا گنج اور جہانگیر ہیں۔ ایک شہنشاہ ہند تھا اور دوسرا فقیر۔ اس شہنشاہ کی تربت پر سال بھر میں ایک بھی ہاتھ دعا کے لیے نہیں اٹھتا اور دوسری طرف حضرت داتا کے مزار پر ایک ہزار سال سے ہزاروں زائرین روزانہ آتے ہیں یعنی انسان اتنا ہی بلند ہوتا ہے جتنا اس کی سطح روحانیت بلند تر ہو اس لیے کہ انسان روح و بدن کا امتزاج ہے اللہ کی عبادت بدن کو عافیت روح کو عظمت اور انسان کو ذوقِ خدائی عطا کرتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

نوائے عشق را ساز است آدم

کشادہ راز و خود راز است آدم

جہاں او آفرید ایں خوبتر ساخت

مگر با ایزد انبانہ است آدم

(بال جبریل، ص ۲۲، از پروفیسر نکلسن)

ایک فرانسیسی مفکر لوئیس پاؤل (Lovis Pawwels) کہتا ہے کہ انیسویں صدی کے آخر تک سائنس کو حتمی اور علم کی آخری سرحد سمجھا جاتا تھا لیکن اب اس کی سرحدیں مابعد الطبیعات سے مل گئی ہے اور فزکس مینافزکس کا شعبہ نظر آنے لگا ہے۔ میں زندگی کو چار پہلو حقیقت سمجھتا ہوں۔ چوتھا پہلو روح

ہے۔ Introduction to the History of Sufism 936

اقبال کا شعری فلسفہ اصل میں خودی کا فلسفہ ہے۔ خودی بیک وقت اقبال کی فکر کا نقطہ آغاز بھی ہے اور بنیادی نکتہ بھی ہے۔ خودی انہیں روحانیت کی شاہراہ تک پہنچاتی ہے۔ کیونکہ یہ ذات یا خودی ہی کا وجدان ہے جو روحانیت کو اقبال کے لیے ممکن بناتا ہے۔ انہوں نے دعویٰ کیا ہے کہ یہ وجدان انہیں خود حاصل ہے۔ ذات یعنی خودی ایک واقعی حقیقت ہے جو اپنے طور پر وجود رکھتی ہے۔ ہم وجدانی طور پر جانتے ہیں کہ وہ سب سے زیادہ حقیقی ہے ہم اس کی حقیقت کا براہ راست وجدان کر سکتے ہیں۔ چنانچہ اقبال کا سارا کلام اسی dynamic spirit کی تشریح اور تفسیر ہے اور یہی اقبال کے تصوف کا امتیازی نشان ہے۔ علامہ اقبال رسمی طور پر تو سلسلہ قادریہ میں اپنے والد مرحوم سے بیعت رکھتے تھے مگر روحانی طور پر وہ عالم اسلام کے بہت بڑے صوفی شاعر مولانا جلال الدین رومی کے مرید تھے۔ علامہ اقبال مولانا رومی سے اس قدر والہانہ عقیدت رکھتے تھے کہ خداوند کریم اور رسول کے بعد اگر کوئی ہستی ان کے لیے سب سے زیادہ جاذب توجہ تھی تو وہ مولانا روم کی شخصیت تھی۔ علامہ اقبال کی زندگی پر مولانا روم نے بہت گہرا اثر ڈالا ہے وہ اپنے کلام میں ہر جگہ ان کو اپنا مرشد تسلیم کرتے ہیں اور اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ مولانا رومی سے ان کو روحانی فیضان پہنچا ہے۔ ”اسرارِ خودی میں خودی“ کا نظریہ پیش کرنے سے قبل وہ کہتے ہیں:

باز بر خوانم ز فیض پیر روم

تیرا سر بسینہ اسرارِ علوم



جان او از شعله ہا سرمایہ دار  
من فروغ یک نفس مثل شرار  
پیر رومی خاک را اکیر کرد  
از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد  
موجم و در بحر او منزل کنم  
تا در تابندہ حاصل کنم  
من کہ مستی ہاز صبايش کنم  
زندگانی از نفس ہايش کنم  
(بحوالہ اسرارِ خودی، ص ۳۶)

علامہ اقبال کی ایک مابہ ناز تصنیف جاوید نامہ ہے اس کتاب میں وہ پیر رومی کے اوصاف یوں بیان کرتے ہیں۔

طلعتش رخشندہ مثل آفتاب  
شیب او فرخندہ چون عہد شباب  
پیکری روشن ز نور سردی  
در سراپایش سرور سردی

(جاوید نامہ، ص ۳۷)

اس کتاب میں علامہ اقبال نے پیر رومی کی قیادت میں عالم افلاک کی سیر کی ہے۔ ان کی سیر روحانی تھی۔ سیر کی مناسبت سے انہوں نے اپنا نام ”زندہ رود“ تجویز کیا۔ اس سیر میں انہوں نے پیر رومی کی روحانی مدد سے زندگی کے گونا گوں اسرار و رموز کی عقدہ کشائی کی ہے۔ اس کے بعد روحانی سفر میں جہاں بھی کوئی مشکل مقام آتا ہے وہیں وہ پیر رومی کی راہنمائی کے متمنی ہوتے ہیں۔ مثلاً علامہ اقبال جب فلک قمر کو پہنچتے ہیں تو

وہاں کی فضا ان کو عجیب و غریب معلوم ہوتی ہے۔ گویا

عالمی فرسودہ بی رنگ و صوت

نے نشان زندگی دوری نہ موت

(جاوید نامہ، ص ۲۰)

ایک پاکستانی مفکر اپنی کتاب اسلامی تصوف اور اقبال“ (ڈاکٹر ابو سعید نور الدین) میں مولانا رومی اور اقبال کے رشتے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

خودی کا دوسرا اہم ماخذ مثنوی مولانا رومی ہے۔ قرآن

مجید کے بعد علامہ اقبال کے دل میں اگر کسی چیز کا خاص

مقام ہے تو وہ مثنوی مولانا رومی کا ہے جس کو بجا طور پر

قرآن در زبان پہلوی“ کہا جاتا ہے۔ اسرارِ خودی میں

فلسفہ خودی کو پیش کرنے سے قبل انہوں نے تمہید

میں نہایت واضح الفاظ میں اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ

خودی کا فلسفہ مولانا رومی کے فیض سے پیش کیا ہے

چنانچہ وہ کہتے ہیں:

باز بر خوانم ز فیض پیر روم

دفتر سربستہ اسرار علوم

جان او از شعلہ ہا سرمایہ دار

من فروغ یک نفس مثل شرار

مولانا رومی کی اس فیضِ رسانی کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک شب میرا دل مائل

فریاد تھا اور غمِ دوراں سے شکوہ آشوب تھا اسی کشمکش میں بیچ و تاب کھار ہا تھا کہ اچانک

نیند آگئی تو خواب میں پیرِ رومی نمودار ہوئے اور۔

گفت ای دیوانہ ارباب عشق  
جرعہ گیر از شراب ناب عشق  
تا بکی چون غنچہ می باشی خموش  
نکبت خود را چو گل ارزان فروش  
در گرہ ہنگامہ داری چون سپند  
محمل خود بر سر آتش بہ بند

اس کے بعد کہتے ہیں کہ پیر رومی کے اس قول سے میں آتش بہ پیرا ہن ہو گیا اور

چون نوا از تا خود برخاستم  
جنتی از بہر گوش آراستم  
برگرفتم پردہ از راز خودی  
وا نمودم سر اعجاز خودی

(اسلامی تصوف اور اقبال: ابوسعید نورالدین، ص ۲۷۰)

علامہ اقبال عالم اسلام میں ایک غیر معمولی دل و دماغ لے کر آئے تھے۔ انہوں نے تاریخ تمدن اسلام کا گہرا مطالعہ کیا اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ مسلمانوں کے موجودہ زوال کا واحد سبب نفی خودی اور دیگر سلبی تعلیمات ہیں۔ مسلمانوں نے اپنی خودی سے انکار اور دیگر سلبی تعلیمات کو اختیار کر کے اپنی عظمت و شوکت اور استقلال کو کھودیا اور پستی و ذلت کے انتہائی درجے پر پہنچ گئے۔ علامہ اقبال نے ایک عرصہ دراز کے غور و خوض کے بعد اس مرض کی صحیح تشخیص کر کے یہ نسخہ شفا تجویز کیا کہ مسلمان خودی کا صحیح احساس کر کے اور اس کی باضابطہ تربیت کرنے کے بعد نیابت الہی کا وہ درجہ حاصل کرے جس کے لیے وہ دنیا میں بھیجا گیا ہے۔ صوفیاء نے نظریہ وحدت الوجود کی رو سے معرفت خداوندی کے لیے یہ تلقین کی کہ انسان اپنی خودی کو ذات خداوندی میں

www.taameernews.com

فنا کر دے لیکن اس کے برخلاف علامہ اقبال نے یہ تعلیم کہ من عرف نفسه فقد عرف ربه (حضرت علی) پر عمل پیرا ہو کر اپنی خودی کا صحیح احساس اور اس کی کما حقہ معرفت حاصل کرے ان کے نزدیک خودی خدا کی معرفت پر موقوف ہے گویا خودی کی معرفت کے بغیر خدا کی معرفت ممکن نہیں۔ مولانا رومی نے اسلام میں خودی کی اس زندہ مگر گمشدہ حقیقت کو بے نقاب کر کے آسمان پر پہنچانے کا اہم فرض اپنے روحانی مرید علامہ اقبال کے ذمہ چھوڑا۔ نظریہ خودی کی تبلیغ علامہ اقبال کا خاص مطمح نظر تھا۔ اور اسی کے مفہوم کو اجاگر کرنے کے لیے انہوں نے اپنی تمام تر قوتیں صرف کر دیں۔ انہوں نے اس عنوان پر مختلف پیرایہ میں اس قدر پر زور بحث کی ہے کہ یہ نظریہ خاص ان ہی کا ہو کر رہ گیا ہے۔ ان کی ساری تعلیمات کا محور یہی ایک نظریہ ہے چونکہ خودی کی اصطلاح کے قدیم معنی کے پیش نظر لوگوں کو دھوکا ہو سکتا تھا چنانچہ بعض کو ہوا بھی اور اب تک ہو رہا ہے۔ اس لئے اقبال نے خودیہ واضح کر دیا ہے کہ لفظ خودی سے انکی مراد غرور و تکبر نہیں ہے بلکہ اس کا واحد مقصد وہ عرفان نفس اور وہ روحانی پاکیزگی ہے جس کی بدولت انسان کی بیش بہا زندگی سنورتی ہے اور جس کو خدا کی عطا کی ہوئی عظمت و شوکت دوبارہ حاصل ہو سکتی ہے۔ علامہ اقبال روحانی مشاہدے اور طریقے صوفیانہ حال اور اس تک رسائی کے امکانات کو ایک حقیقت تسلیم کرتے ہیں محض اس لیے کہ عقل مدد کہ یا منطق یا عام معتقدات و تجربات جو ایک طرح کے عضویاتی Physiological ہوتے ہیں ان کی تائید نہیں کرتے ان کو رد نہیں کیا جاسکتا۔ یہ تجربات شعور کے عام تجربات سے مختلف ہوتے ہیں اور ان کا تعلق ایک بالا شعور یا ماورائے شعور عالم سے ہے۔ ان تجربات کی نوعیت ذاتی، شخصی، انفرادی ہوتی ہے۔ اس لیے پوری طرح ان کو دوسروں تک پہنچانا یا منتقل کرنا دشوار ہے۔ یہ دشواریاں ایک تو خود تجربے کی نوعیت کی ہے جسے کسی اور مثال، ذریعے تشبیہ، استعارے یا حوالے

سے بیان نہیں کیا جاسکتا کیونکہ کوئی بھی مثال یا تشبیہ یا استعارہ یا بیان اس کیفیت یا حال کی پوری بھرپور اور صحیح ترجمانی نہیں کر سکتا۔ جو چیز صرف محسوس کی جاسکتی ہے وہ بیان میں مقید نہیں ہوتی۔ یہ تجربات ادراک بالحواس (Sense Perception) سے حاصل نہیں ہوتے بلکہ ان کو ستری (Mystic) کہنا چاہئے۔ اس طرح اقبال کا نقطہ نظر بنیادی طور پر ان حکماء اور مفکرین سے مختلف ہو جاتا ہے جو محض عقل و دانش اور علم و تعقل کو ادراک اور عرفان کا وسیلہ قرار دیتے ہیں۔ اس کے برعکس وہ ان صوفیہ کے نقطہ نظر سے قریب تر آجاتے ہیں جو عرفان و ادراک کو وحی، وجدان، ایک داخلی اندرونی اور ذاتی تجربے کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک فلسفیوں کی موشگافیوں سے ایک طلسم خیالی ضرور کھڑا ہو جاتا ہے لیکن اس سے حضوری حاصل نہیں ہوتی۔

ہے گل کا صدف گہر سے خالی

ہے اس کا طلسم سب خیالی

انجام خرد ہے بے حضوری

ہے فلسفہ زندگی سے دوری

(ضربِ کلیم: ص ۱۳)

عصر حاضر کا انسان فلسفہ اور دانش برہانی کے نتیجہ میں جن علوم و فنون کا مالک بنا ان سے بظاہر اس نے زندگی کے بہت سے مسائل کر لیے۔ مشینوں اور سائنسی ایجادات و انکشافات نے ایک حد تک کائنات کے بعض عناصر کو اس کا تابع اور محکوم بنا دیا لیکن اس دور نے انسان کے لیے بہت سے مسائل بھی پیدا کر دیے ان کے حل کی تلاش میں وہ اب بھی سرگرداں ہے۔ بقول اقبال عقل و خرد انسان کے بعض مسائل کا حل ضرور پیش کر دیتی ہے لیکن اسے عرفان ذات اس کے ذریعے اور وسیلے سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس دور کی حالت یہ ہے کہ

عشق ناپید و خرد می گزروش صورتِ مار  
عقل کو تابع فرمان نظر کر نہ سکا  
ڈھونے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا  
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا  
اپنی حکمت کے خم و پیچ میں الجھا ایسا  
آج تک فیصلہ نفع و ضرر کر نہ سکا  
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا  
زندگی کی شب تاریک سحر کر نہ سکا

(ضربِ کلیم، ص ۷۰)

علم کی یہ محرومی یا نارسائی عشق سے دور ہوتی ہے۔ جاوید نامہ کے یہ اشعار دیکھیے:

علم در اندیشہ می گیرد مقام  
عشق را کاشانہ قلب لانیام

علم تا از عشق برخوردار نیست  
جز تماشا خانہ افکار نیست

این تماشا خانہ سحرِ سا مری است  
علم بے روح القدس افسوں گری است

بے تجلی زندگی رنجوری است  
عقل مہجوری و دین مجبوری است

(جاوید نامہ، ص ۲۳)

www.taameernews.com

علامہ اقبال کے نزدیک قلب یا فواد جس کا ذکر قرآن حکیم میں ہے ایک طرح کا وجدان یا روحانی بصیرت ہے جس کی بدولت ہم حقیقت مطلقہ کے اُن پہلوؤں تک پہنچنے اور ان سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو ادراک بالحواس سے ماورا ہیں اور اس قوت دید سے حاصل شدہ اطلاعات بشرطیکہ ان کی تعبیر صحت کے ساتھ کی جائے کبھی غلط نہیں ہوتیں یہ روحانی تجربہ فوری ہوتا ہے۔ ایک لمحہ اور ایک آن میں حقیقت مطلقہ تک رسائی ہو جاتی ہے اور اس طرح کی بصیرت اور اس طرح کا ادراک جو یقین کے ساتھ حقیقت مطلقہ تک رسائی کا ذریعہ بن سکے فلسفہ و حکمت کی کتابوں سے نصیب نہیں ہوتی۔ بلکہ دید یا نظر سے حاصل ہوتی ہے لیکن اس کا مطلب قطعی یہ نہیں کہ اہل دل اپنے گرد و پیش سے آنکھیں بند کر کے راہبانہ زندگی اختیار کر لیں تب ہی دل کی آنکھ کھلتی ہے قرآن حکیم میں انسان کو بار بار دعوت دی گئی ہے کہ وہ ان آیات الہی پر نظر رکھیں۔

عشق کی ایک جست نے طے کر دیا قصہ تمام  
اس زمین و آسمان کو بیکراں سمجھا تھا میں  
(بال جبریل، ص ۱۰)

--

وادی عشق جسے دور و دراز است و لے  
طے شود جادہ صد سالہ بہ آہے گا ہے  
(بال جبریل، ص ۴۲)

عقل گو آستاں سے دور نہیں  
اس کی تقدیر میں حضور نہیں  
دل بیٹا بھی کر خدا سے طلب  
آنکھ کا نور دل کا نور نہیں

(بال جبریل، ص ۴۳)

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں

ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں

(بال جبریل، ص ۴۷)

علامہ اقبال کے شعری سرمائے میں روحانی تجربے کی ایک خصوصیت ان کے نزدیک یہ ہے کہ اسے بیان نہیں کیا جاسکتا اور اس کا ابلاغ تمام وکمال کسی دوسرے تک ممکن نہیں ہے اس پر قابل اعتراض نکتہ شاید یہ ہو سکتا ہے کہ اگر فی الحقیقت روحانی تجربات ناقابل انتقال یا ناقابل ابلاغ ہیں تو پھر ان کی صداقت کی تصدیق کیسے ممکن ہے۔ یہ اعتراض درست نہیں ہے۔ بعض فلاسفہ تسلیم کرتے ہیں کہ اگر ہم اس مفروضہ کو تسلیم کر لیں تو پھر صوفیانہ حال کے علاوہ بعض اور اعلیٰ ترین جمالیاتی اور حسی تجربات کو بھی رد کرنا یا ان کی حقیقت سے انکار کرنا پڑے گا کیونکہ جو کچھ محسوس کرنے والا محسوس کرتا ہے زبان پوری طرح اس کی ترجمانی سے قاصر ہوتی ہے یہ بات تو بالکل عام مشاہدے کی ہے کہ جذبات کی شدت کے موقع پر زبان پر اتنی قدرت نہیں ہوتی کہ بیان پر حاوی ہو۔ ایسے موقع پر بے زبانی زبان، اور خاموشی گفتگو بن جاتی ہے۔ لیکن اس صورت میں کوئی جذبے کی حقیقت یا اس کے وجود سے انکار نہیں کر سکتا۔ علامہ اقبال کے نزدیک یہ صورت حال اس سبب سے پیش آتی ہے کہ روحانی تجربات براہ راست تجربے میں آتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ وہ فکر کے بجائے زیادہ تر احساس کارنگ اختیار کر لیتے ہیں لہذا صوفی یا پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے تو اسے منطقی قضا یا ہی کی شکل دے سکتا ہے یہ نہیں کہ اس کا مشمول من وعن دوسروں تک منتقل کر سکے۔ مختصراً اس کا مطلب یہ ہوا کہ صوفی کا مشاہدہ حال ہے قال نہیں۔

قلندر جز دو حرف لا الہ کچھ نہیں رکھتا

فقیہہ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

(جاوید نامہ، ص ۳۲)



جاوید نامہ میں اسی حقیقت کو ایک دوسرے انداز میں یوں بیان کیا ہے:

گفت این علم ہنر؟ گفتم کہ پوست

گفت محبت چیست؟ گفت روئے دوست

(جاوید نامہ، ص ۳۷)

روحانی مشاہدے کے بارے میں علامہ اقبال کے نقطہ نظر کی وضاحت کے بعد ایسے عناصر کے بارے میں بھی اُن کے اقوال و افکار کا جائزہ لینا چاہیے۔ ان میں سے بعض کا ذکر ہم اقبال کا مسلک کلام اقبال کی روشنی میں پیش کریں گے:

وحدت الوجود:

وحدت الوجود یا ہمہ اوست کا تصور جیسے بعض صوفیہ کے مسلک ہیں اور بعض صوفیانہ اقوال میں ملتا ہے علامہ اقبال اسے قبول نہیں کرتے خواجہ حسن نظامی کے نام ایک خط میں اس مسئلہ کے بارے میں علامہ کے یہ خیالات قابل غور ہیں:

میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے کہ میرا فطری اور آبائی

میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے

سے یہ میلان اور بھی تیز ہو گیا تھا کیونکہ یورپین فلسفہ بہ

حیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رُخ کرتا ہے مگر

قرآن میں تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ

کرنے سے مجھے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا اور میں نے

محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور

اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات

سے ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔

(تشکیل جدید الہیات اسلامیہ: ترجمہ نذیر نیازی، ص ۷۳)

اس کے بعد علامہ نے ایرانی تصوف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس طرح کے تصوف میں جو ان کے نزدیک اسلامی نہ تھا مختلف اقوال و مسالک حتیٰ کہ قرمطی تحریک کے بھی رہبانیت کے اجزاء شامل ہو گئے تھے جن کا مقصد قیود شرعیہ اسلامیہ کو مٹانا اور انکی شکست و ریخت تھا جس سے ملت اسلامیہ کو صدمہ پہنچا۔ علامہ نے حضرت مجدد الف ثانی کے مکتوبات سے یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ ”گسستن عین اسلام ہے اور پیوستن“ رہبانیت یا تصوف ایران ہے۔ اس باب میں وہ حضرت مجدد الف ثانی کے مسلک کو جو وحدت وجودی کے انکار اور وحدت شہودی کے اقرار کا مسلک ہے قبول کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

آپ کے تصوف کی اصطلاح میں اگر میں اپنے مذہب کو بیان کروں تو یہ ہوگا کہ شان عبدیت انتہائی اکمال روح انسانی ہے اس کے آگے اور کوئی مرتبہ نہیں ہے۔

(تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص ۱۱)

پھر وہ توحید اور وحدت الوجود کے فرق کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صوفیہ سے ان دونوں کے مفہیم سمجھنے میں غلطی ہوتی ہے۔ دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں ہیں۔ توحید کا مفہوم مذہبی ہے اور وحدت الوجود کا فلسفیانہ۔ توحید کی ضد کثرت نہیں بلکہ شرک ہے۔ وحدت الوجود کی ضد البتہ کثرت ہے۔ علامہ کے خیال میں صوفیہ نے فلسفہ اور مذہب کے ان دو مختلف مسائل کو ایک ہی سمجھ لیا اس لئے ان سے یہ غلطی ہوئی۔ مزید یہ کہ صوفیہ نے وحدت الوجود کی کیفیت کو محض ایک مقام بتایا ہے اور شیخ اکبر یعنی محی الدین ابن العربی کے نزدیک یہ انتہائی مقام ہے اور اس کے آگے عدم محض ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ آیا یہ مقام کسی حقیقت نفس الامری کو بھی واضح کرتا ہے یا نہیں اگر کثرت حقیقت نفس الامری ہے تو یہ کیفیت وحدت الوجود جو سالک پر طاری

ہوتی ہے محض ایک دھوکہ ہے اور مذہبی یا فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کوئی وقعت نہیں ہے اور اگر یہ کیفیت وحدت الوجود ایک مقام ہے اور کسی حقیقت نفس الامری کا اس سے انکشاف نہیں ہوتا تو پھر اس کو معقولی طور پر ثابت کرنا بھی بے سود ہے۔ علامہ اقبال کے بعض اقوال جو وحدت الوجود کے قائل صوفیہ سے منسوب ہیں اور ان کے معنی عام طور پر اتحاد و اتصال کے لیے جانے جاتے ہیں۔ ایک دوسرے مفہوم میں لیے ہیں۔ فرماتے ہیں:

عالم اسلام نے بھی جب آنحضرت کے اس ارشاد کے مطابق کہ انسان اپنے اندر اخلاق الہیہ پیدا کرے مذہبی مشاہدات اور واردات کی طرف قدم بڑھایا تو جیسا کہ مطالعہ سے پتہ چلتا ہے اس تقرب اتصال کی ترجمانی کچھ اس قسم کے اقوال میں ہوتی رہی مثلاً انا الحق یا انا لدھر، میں ہوں قرآن ناطق (علی) ما اعظم ثانی (بایزید) لہذا اسلامی تصوف کے اعلیٰ مراتب میں اتحاد و تقرب سے یہ مقصود نہیں تھا کہ متناہی خودی لا متناہی خودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی فنا کر دے بلکہ یہ کہ لا متناہی متناہی کے آغوش محبت میں آجائے۔ مولانا روم نے کیا خوب کہا ہے۔

علم حق در علم صوفی گم شود

این سخن کے باور مردم شود

(تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص ۳۰۷)

اس کے علاوہ اقبال کے مطالعے سے محسوس ہوتا ہے کہ علمائے ظاہر کی خشک تعلیم اور فلسفہ مغرب کی سرد مادیت پر اقبال کی روحانیت رفتہ رفتہ فتح حاصل کرتی گئی ہے اور

وحدة الوجود کی مخالفت کے ساتھ صوفی شعرا کی مخالفت بھی ختم ہو گئی ہے۔ حضرت ابن عربی کے متعلق بھی ان کا طرزِ تحریر بدلا جن کو ۱۶ء کے مکتوبات میں انہیں حضرت ابن عربی اور حضرت محی الدین ابن عربی لکھنے لگے ہیں۔ ختمِ نوبت کے عنوان سے جو مکتوب انہوں نے پنڈت جواہر لال نہرو کے جواب میں کہا ہے اس میں ابن عربی کو ہسپانیہ کا برگزیدہ اور عظیم الشان صوفی لکھا ہے۔ اور سب سے زیادہ یہ کہ علامہ کے آخری عہد کا کلام انہیں ایرانی اور صوفی شعرا کی مدح سے پُر ہے جن پر وہ ابتدائی دور میں تنقید کرتے ہیں۔ بایزید، جنید، غزالی جامی، اور رومی تو تقریباً ہر دور میں علامہ کے ممدوح رہے ہیں۔ اقبال فرماتے ہیں:

عطا کن شورِ روی سوزِ خسرو  
 عطا کن صدق و اخلاصِ سنائی  
 چناں بازندگی در ساختم من  
 نہ گیرم گر مرا بخشی خدائی  
 گے شعرِ عراقی باز خوانم  
 گے جامی زند آتش بجانم  
 ندانم گرچہ آہنگِ عرب را  
 شریکِ نغمہ ہائے ساربانم

(ارمغانِ حجاز: ص ۵۲)

یہ چند اشعار پیش کرنا اس لیے مقصود تھا تا کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ علامہ اقبال نہ تو بزرگ صوفیوں کے مخالف تھے اور نہ اس روحانی تجربے، مشاہدے، کیفیت، اور حال کے منکر تھے جسے صوفیانا تجربے کہتے ہیں بلکہ وہ ان اصطلاحات کو بھی بکثرت استعمال کرتے ہیں جو صوفیانا اصطلاحات ہیں ہاں ان کے مطالب و مفاہیم کی توجیہ وہ بعض صوفیوں کی توجیہ اور تشریح سے مختلف عنوان سے کرتے ہیں۔ (مثلاً وحدت الوجود

اور وحدت الشہود) لیکن ان تشریحات میں بھی اکثر و بیشتر وہ اپنی تائید کے لیے صوفیائے کرام اور مفکرین اسلام کے اقوال و ارشادات، اُنکی تصریحات اور تشریحات کا حوالہ دیتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ نبی کریمؐ، صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین سے لے کر دور اول کے صوفیاء تک اور پھر صوفیاء کے مختلف طبقات و ادوار کے بزرگان کرام کے حوالے اور اُن کے اقوال و ارشادات اُن کے کلام میں بکثرت ملتے ہیں اور یہ سلسلہ ان کے اپنے دور کے صاحبان حال تک پہنچا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ علامہ اقبال نے اس بات پر بھی افسوس کا اظہار کیا ہے کہ روح انسانی میں اپنی خاص دلچسپی کے باوجود بہت کم مسلمان حکماء ہمیں ایسے نظر آتے ہیں جنہوں نے انسانی شعور کی وحدت کو سنجیدہ غور و فکر کا موضوع بنایا ہو۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ ایرانی تصورات جن کو یونانی افکار کے بعد مسلمانوں کے اذہان کو متاثر کرنے کا سب سے زیادہ موقع ملا خود وحدت کے بجائے دوئی کی طرف مائل رہے ہیں۔ خلیفہ عبدالکلیم اقبال کے نظریہ وحدت الوجود پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں۔

مسلمانوں کے تصوف پر زیادہ تر وحدت الوجود کا مسئلہ چھایا ہوا ہے۔ اور اسی نے بادۂ تصوف میں نشہ بھی پیدا کیا ہے۔ اقبال نے عشق اور خودی کے نظریات اور کیفیات کو بیان کرتے ہوئے حتیٰ الواسع اس سے گریز ہی کیا ہے۔ وہ فرمایا کرتے تھے کہ وحدت وجود دینی مسئلہ نہیں بلکہ ایک فلسفیانہ مسئلہ ہے۔ اقبال کے بانگ درا کے مجموعے میں کہیں کہیں اس کی جھلک نظر آتی ہے۔ یہ اثر کچھ روایتی تصوف کا تھا اور کچھ فلسفے کا، جس کا میلان ہمیشہ زیادہ تر وحدت الوجود کی طرف رہا ہے۔

اسرارِ خودی کے شائع ہونے کے بعد ان کے کیمبرج کے استاد فلسفہ میک ٹیگرٹ نے انہیں لکھا کہ طالب علمی کے زمانے میں تو تم زیادہ تر ہمہ اوستی معلوم ہوتے تھے اب معلوم ہوتا ہے کہ ادھر سے ہٹ گئے ہو۔ مسلمانوں کی شاعری کا نہایت دلکش حصہ متصوفانہ شاعری کا ہے۔ اس میں بعض صاحب دل صوفی شاعر بھی ہیں جو ذاتی تاثرات کو ادا کرتے ہیں اور بعض تصوف کے نظریہ حیات سے لذت اندوز ہیں جو مسائل تصوف کو بڑی لطافت سے شعر کے سانچے میں ڈھالتے ہیں۔ فیضی و عرفی اور غالب اور صفِ دوم کے بہت سے شعرا اسی موخر الذکر صف میں ہیں اور خود محسوس کرتے ہیں کہ ہم محض متلذذ بالمسائل ہیں اور اصلی کیفیت کا نشہ ہم میں نہیں

یہ مسائل تصوف یہ ترا بیان غالب  
تجھے ہم ولی سمجھتے جو نہ بادہ خوار ہوتا

(فکر اقبال: خلیفہ عبدالحکیم، ص ۲۷۲)

اسلامی فکر کی مختلف شاخوں میں یہ تصوف ہی ہے جس نے عبادت و ریاضت کے ذریعے سے وارداتِ باطنی کی وحدت تک پہنچنے کی کوشش کی لیکن یہ کوشش بھی دو وجوہ سے چنداں بار آور ثابت نہ ہوئی۔ اول یہ کہ باطنی واردات کے ذریعہ سے باکمال صوفیانے جن تجربات کو بیان کیا ہے ان کے قارئین اکثر سوء فہم اور وقتِ زبان کا شکار ہو گئے۔ دوسرے صوفیانے کرام کا تمام لٹریچر آج جدید ذہن کے لیے کچھ زیادہ قابل

فہم نہیں رہا۔ نہ صرف زبان و بیان کی مشکلات اس راہ میں حائل ہیں بلکہ خود واردات کی جانچ پرکھ کا کوئی علمی اور قابل اعتماد ذریعہ اب تک نہ مسلمانوں نے دریافت کیا ہے اور نہ جدید علوم نے علامہ نے کئی جگہوں پر منصور حلاج کی مثال پیش کی ہے۔ حلاج نے انا الحق کا جو نعرہ بلند کیا تو اس کے معاصرین اور بعد میں آنے والوں نے بالعموم اس کی تعبیر وحدۃ الوجودی تصورات کی روشنی میں کی اور یہ سمجھے کہ حلاج کو ذات باری تعالیٰ کے وری الوری ہونے سے انکار تھا۔ حالانکہ فرانس کے ایک نامور متشرق موسیوے سینوں نے حلاج کے جو بکھرے ہوئے مضامین مرتب کر کے شائع کیے ہیں ان سے یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچ جاتا ہے کہ حلاج کا باطنی تجربہ قطرے کے سمندر میں مل جانے کی تمثیل کا متحمل نہیں ہو سکتا یہ تو دراصل اس بات کا اعلان تھا کہ انسانی انا تلاش حق میں ایک ایسے مقام پر پہنچ سکتی ہے جہاں وہ محکم ہو کر اپنے استحکام و ثبات کا شعور حاصل کر لیتی ہے۔ منصور کا نعرہ انا الحق در حقیقت انسانی انا کی حقیقت کا برملا اظہار تھا جسے اس عہد کے متکلمین نے نا سمجھی کی بنا پر کفر و الحاد قرار دے دیا۔ باطنی واردات کے سلسلے میں ایک بڑی مشکل یہی ہے کہ شروع شروع میں اس کے تجربات نارمل اور سیدھے سادے ہوتے ہیں لیکن اگلی منزلوں کا حال اس سے مختلف ہے اور جب تک اگلی منزلوں کو جاننے سمجھنے کا کوئی قابل اعتماد ذریعہ ہمارے ہاتھ نہیں آتا ہم صوفیا کے باطنی واردات کو ایک ذریعہ علم کے طور پر چنداں کارآمد نہیں بنا سکتے۔ اس مرحلے پر یعنی اس خطبے کے آغاز ہی میں علامہ نے مسلمانوں کی نئی نسل کو تلاش حق اور تحقیق علمی کے سلسلے میں جو نصیحت فرمائی ہے یا زیادہ واضح لفظوں میں ان کے لیے جو طرز عمل تجویز کیا ہے وہ بڑی حد تک انقلابی ہے۔ علامہ چاہتے ہیں کہ ہم افکار سلف سے رشتہ توڑے بغیر اسلام کے پورے نظام پر از سر نو غور و فکر کریں اور اس کوشش میں جو نتائج ہم اخذ کریں ان کو دیانتداری کے ساتھ اپنائیں اس سلسلے میں وہ مزیدیوں

کہتے ہیں:

چونکہ ہمارے پاس کوئی ایسا علمی طریقہ نہیں جن سے ہم ان باطنی تجربات کی قدر و قیمت طے کر سکیں جیسی مثلاً علاج کے اعلان میں مضمون تھی اس لیے ہم ان تجربات سے بطور ایک علم کے فائدہ اٹھانے سے قاصر ہیں۔ اسی طرح وہ دینیاتی تصورات جو عملاً ایک مردہ مابعد الطبیعیات کی اصطلاحوں میں ملبوس ہیں، اس نسل کے لیے کسی کام کے نہیں جو ایک مختلف ذہنی پس منظر کی حامل ہے۔ لہذا عصرِ جدید کے مسلمانوں کو ایک بہت بڑا کام درپیش ہے۔ اس کو ماضی سے پوری طرح رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام کے پورے نظام پر از سر نو غور کرنا ہے۔ غالباً شاہ ولی اللہ پہلے شخص تھے جنہوں نے اپنے اندر ایک نئی روح کا تقاضا محسوس کیا۔ تاہم وہ شخص جسے اس کام کی اہمیت اور وسعت کا پورا پورا احساس تھا اور جسے اسلامی فکر و تاریخ میں گہری بصیرت نصیب تھی اور جو ان اوصاف کے علاوہ انسانوں اور انسانی آداب کا نہایت وسیع تجربہ رکھنے کی بدولت ہمارے ماضی اور مستقبل کے درمیان ایک زندہ تعلق کا کام دے سکتا تھا۔ جمال الدین افغانی تھا۔ اگر اُس کی انتھک مگر منقسم توانائی اسلام کو بطور ایک انسانی نظام فکر و عمل کے پیش کرنے کی خاطر وقف ہو جاتی تو آج دنیائے اسلام



ذہنی اعتبار سے زیادہ مضبوط قدموں پر کھڑی ہوتی۔  
 ہمارے لیے اب فقط یہی راستہ ہے کہ ہم جدید علم کی  
 طرف موڈ ب مگر آزادانہ رویہ اختیار کریں اور اس علم کی  
 روشنی میں اسلامی تعلیمات کا جائزہ لیں۔ خواہ اس  
 کوشش میں ہمیں اپنے اسلاف سے مختلف نتائج کیوں  
 نہ اخذ کرنا پڑیں اور زیر نظر موضوع کے بارے میں یہی  
 طریق عمل اختیار کرنے کا ارادہ رکھتا ہوں۔  
 (انگریزی خطبات: تشکیل الہیات اسلامیہ، ص ۱۳۶)

اس اقتباس سے علامہ اقبال کے علمی موقف کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے اور ان کے تمام  
 خطبات ان کے اس موقف کا واضح ثبوت ہیں۔ وہ جدید علم سے کنارہ کش رہنے اور  
 اس کی تحقیقات کو بغیر سوچے سمجھے جٹھلانے کے قائل نہ تھے۔ وہ جدید علوم کی طرف  
 ہمیں ایک ایسا رویہ اختیار کرنے کا بار بار مشورہ دیتے ہیں جس کے اجزائے ترکیبی  
 سنجیدگی، احترام اور آزاد ہوں اور چاہتے ہیں کہ ہم جدید مسلمات کی روشنی میں اپنے  
 صوفیانہ اور فقہی تصورات کا نئے سرے سے جائزہ لیں اور اگر اس کوشش میں ہمیں  
 اپنے اسلاف سے مختلف نتائج اخذ کرنا پڑیں تو بھی کچھ مضائقہ نہیں۔  
 علامہ اقبال کا نظریہ عشق:

علامہ اقبال سوزِ عشق کو مذہب کی روح سمجھتے ہیں اور اس معاملے میں صوفی  
 شعرا کے ہمنوا ہیں۔ صوفیانہ اور عارفانہ شاعری میں عشق کو ظواہر شریعت کے مقابلے  
 میں ہمیشہ بڑھا چڑھا کر پیش کیا گیا ہے اور اس مبالغہ آمیز روش کا مقصد اس روحانیت  
 کو آشکار کرنا ہے جس کی بنیاد محبت کے عالمگیر جذبے پر ہے۔ علامہ فرماتے ہیں:

خوشا کسے کہ حرم رادرونِ سینہ شناخت  
 دے تپید و گذشت از مقامِ گفت و شنود

جاوید نامہ، ص ۲۰

ایک غزل کے مطلع میں جو سادہ طرز ادا کا دلنشین نمونہ ہے پارسائی کو محبت پر یوں  
نثار کیا ہے۔

خوشر زیزار پارسائی  
گامے بہ طریق آشنائی

جاوید نامہ، ص ۲۲

یہ قابل ذکر ہے کہ جاوید نامہ میں علامہ نے تین افراد یعنی منصور حلاج، میرزا غالب،  
اور قرۃ العین طاہرہ کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ انہوں نے گردش جاوداں کو بہشت  
بریں پر ترجیح دی ہے۔ یہ اس لیے کہ ان کی زندگی نے سوزِ دروں کی رخشندگی پائی  
ہے۔ ان کے پرسوز ترانوں نے ایک عالم میں شور و مستی کی کیفیت پیدا کی ہے۔ مرشد  
رومی کی زبان سے کہلاتے ہیں:

غالب و حلاج و خاتونِ عجم  
شورہا افگندہ درجانِ حرم

این نواہا روح را بخشد ثبات  
گرمی او از درونِ کائنات

جاوید نامہ، ص ۲۲

سوزِ دروں کے بغیر زندگی بے معنی ہے۔ اگر دل میں سوزِ پنہاں نہیں تو وہ پیکرِ خاکی تو  
ہے مگر روح نہیں کیونکہ روح کی بالیدگی کا راز جاوید نامہ میں موجود ہے۔

کے کو درِ پنہانے ندارد  
تنے دارد و لے جانے ندارد  
اگر جانے ہوس داری طلب کن  
تب و تابے کہ پایا نے ندارد

www.taameernews.com

اگر کسی فرد کا عشق روحانی لذت تک محدود ہو کے رہ جائے اور اس عالم خاکی میں کسی نئے اجتماعی نظام کا باعث نہ ہو تو اس عشق سے ارتقاء کے تقاضے تشنہ تکمیل رہ جاتے ہیں، اور وہ نیا آدم جو شاعر کی آرزوؤں اور تمناؤں کا مرکز ہے وجود میں نہیں آسکتا۔ اقبال ایسے عشق کے ممتنی ہیں جو زندگی کی نئی قدریں متعین کرے اور عالم انسانی میں انقلاب برپا کرے۔

بیا اے کشتِ ما اے حاصلِ ما  
 بیا اے عشقِ اے رمزِ دلِ ما  
 کہن گشتند این خاکی نہادان  
 دگر آدم بنا کن از گلِ ما

جاوید نامہ، ص ۳۶

یہ نظریہ کہ عشق روح انسانی کو لازوال بنا دیتا ہے جدید فلسفے کے لیے بھی خیال انگیز ثابت ہوا ہے۔ برگساں اور بعض دوسرے مفکرین شدت احساس یا روحانی جوش کو جسے وہ ایک کشمکش کا نام دیتے ہیں۔ روح انسانی کے لیے سرمایہ بقا سمجھتے ہیں۔ شاعر مشرق نے عشق کی شان رہبری اور ابدی حقیقت کو نغمہ و موسیقی کے وجد اور رنگ میں یوں پیش کیا ہے

من بندۂ آزادم عشق است امام من  
 عشق است امام من، عقل است امام من  
 ہنگامہ این محفل از گردش جام من  
 این کوکب شام من آں ماہ تمام من  
 جاں در عدم آسودہ بے ذوقِ تمنا بود  
 مستانہ نواہا ز دور حلقہ دامن من

اے عالمِ رنگ و بو اس صحتِ مانتا چند  
مرگ است دوامِ تو، عشق است دوامِ من

جاوید نامہ، ص ۴۱

فلسفہ کی تاریخ میں بھی عشق کی تعریف اور تشریح پر بہت کچھ لکھا گیا ہے اب صرف یہ دیکھنا ہے کہ صوفی اس باب میں کیا کہتے ہیں صوفیاء اپنی تعلیمات اور مسلک کی بنیاد قرآن کریم اور حدیث نبوی پر رکھتے ہیں۔ عشق، عشقِ الہی اور عشقِ رسول کے بارے میں وہ قرآن کریم کی آیات اور احادیث نبوی سے استدلال کرتے ہیں۔ مسجدِ قرطبہ اقبال کی مشہور نظم ہے جس سے ان کے روحانی نظام کے بعض پہلوؤں کی وضاحت ہوتی ہے مثلاً نظریہٴ فنِ نظریہٴ زمان و مکان وغیرہ۔ اس نظم میں ایک بند میں عشق کے باب میں اشعار ملتے ہیں۔

مرد خدا کا عمل عشق سے صاحبِ فروغ  
عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرام  
تندو سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو  
عشق خود ایک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام  
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا  
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام  
عشق دمِ جبریل، عشق دلِ مصطفیٰ  
عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام  
عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گل تابناک  
عشق ہے صہبائے خام، عشق ہے کاسِ الکرام

عشقِ فقیہہ حرمِ عشقِ امیرِ جنود  
عشق ہے ابنِ السبیل اس کے ہزاروں مقام  
عشق کے مضراب سے نغمہٴ نازِ حیات  
عشق سے نورِ حیات، عشق سے نازِ حیات

اقبال کے تصورِ عشق کو منفی افعال سے نفرت ہے۔ وہ ایک جنونِ آمیز والہانہ تڑپ کا درس دیتے ہیں جو آگے چل کر انسانی فلاح و ارتقا کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ یہ انسان کو مادی ترقی کے ساتھ ہی ساتھ اس روحانی ترقی کی طرف لے جاتی ہے۔ جس کا اختتام کہیں نہیں۔ یہ انسان کو ہر دم جھنجھوڑ جھنجھوڑ کر جگا دیتا ہے اور آنے والے ادوار میں عظمت کے ان بلند مقامات کی طرف اشارہ کرتا ہے جو لا انتہا ہے۔ اس کا مدعا یہ ہے کہ انسانی تسخیر کا میدان کہیں ختم نہ ہو۔ افلاطون نے جس سکونی زندگی کا خواب دیکھا تھا وہ باطل ہے۔ انسان کا مقام تو ہر ایک مقام سے آگے ہے۔ سکون و جمود اور موت مترادف ہیں۔ حرکت، سفر اور زندگی ہم معنی ہیں۔ اقبال کے تصورِ عشق کے بارے میں خلیفہ عبدالحکیم فرماتے ہیں۔

تصوف کی تمام شاعری فلسفیانہ ہونے سے زیادہ عشقیہ  
شاعری ہے، لیکن عشق کا رنگ اور اس کا تقاضا مختلف  
صوفیوں میں مختلف نظر آتا ہے۔ اقبال رومی کے عشق  
کے قائل ہیں مگر اور بہت سے صوفیا ہیں جن کے عشق  
میں اس کو انسان کی خودی اور تمام فطرت سوخت ہوتی  
ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ اقبال کے یہاں خدا کا عشق  
انسانوں کی محبت کے منافی نہیں بلکہ اس کا بہترین مظہر  
انسانوں کی باہمی محبت ہے۔ وہ اخوت کی جہاں گیری

اور محبت کی جہاں بانی چاہتا ہے۔ اس کے خلاف بعض صوفیاء کے عشق کا یہ حال ہے کہ خدا کا عشق مجرد اور الگ ہو کر دنیا و مافیہا سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک ایسا عشق حیات افزا ہونے کی بجائے حیات سوز ہے۔ خدا کے عشق کا تو یہ نتیجہ ہونا چاہیے کہ اس کی آفرینش کے ہر پہلو کے ساتھ محبت ہو اور اس پر توسیع و اضافہ کی کوشش کی جائے۔ محویت اور بیخودی عشق کی ایک کیفیت ہے لیکن اگر اس میں احساس خودی بالکل جاتا رہے تو اقبال اس کو درست نہیں سمجھتا۔ وہ عشق سے خودی کو استوار کرنا چاہتا ہے۔ وہ خدا سے اس قسم کی بیخودی کا طالب نہیں ہے کہ انسان اشیاء و اشخاص و حوادث سے بے خبر ہو جائے جیسا کہ کسی نے کہا ہے۔

مستم کن آنچناں کہ ندانم ز بیخودی

در عرصہ خیال کہ آمد کدام رفت

اقبال: خلیفہ عبدالحکیم، ص: ۱۱۰

### اقبال اور نظریہ فقر:

صوفیاء مسلک میں ایک مسئلہ فقر کا ہے اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ عرف عام میں روحانیت اور فقر تقریباً مترادف ہیں۔ عام طور پر فقر کا مطلب یہ سمجھا جاتا ہے کہ انسان دنیوی اشیاء کی ملکیت سے دستبردار ہو جائے۔ کسی حاجت کے لیے اسباب ظاہری کے حصول کے لیے جدوجہد نہ کرے۔ علامہ اقبال کے نزدیک فقر انسان کی قلبی صفت اور دلی کیفیت کا نام ہے جس کا مفہوم قرآن مجید کی

اس آیت سے ماخوذ ہے۔ (اے لوگو تم اللہ کی طرف محتاج ہو اور اللہ بے نیاز اور قابل ستائش ہے) علامہ اقبال کے نزدیک اصل فقیری خود نگہداری ہے اور اگر یہ صفت ہو تو فقیری امیری ہے اور یہ کہ صوفیاء میں یہ روشن ضمیری موجود تھی یہ دوسری بات ہے کہ بعض نام نہاد صوفیاء کے یہاں جو صرف صوفیا کا ساحل بناتے ہیں وہ روشن ضمیری باقی نہیں رہی کہ دراصل فقر سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ قلب و نظر عطیہ الہی ہے۔ چنانچہ فقر کو صوفیاء عطیہ الہی فرماتے ہیں۔ فقیر کی پہچان کے سلسلے میں علی ہجویری نے تکئی بن معاذ الرازی کا ایک قول نقل کیا ہے۔

تین قسم کے لوگوں کی صحبت سے پرہیز کرنا چاہیے ایک علمائے غافلین، دوسرے فقراء مدہنین اور تیسرے متصوفین جاہلین، علمائے غافل وہ ہیں کہ دنیا کو اپنا قبلہ دل بنا لیتے ہیں اور شرع کی سختی سے بھاگنے کا حلیہ نکالتے ہیں، سلاطین کی پرستش اختیار کرتے ہیں اور جاہ خلق کو اپنے لیے محراب بناتے ہیں اور اپنی زندگی کے غرور پر فریفتہ ہوتے ہیں۔ بات کرتے ہیں تو اپنے دل کی طرف متوجہ رہتے ہیں۔ ائمہ اور استادوں پر زبان طعن دراز کرتے ہیں۔ اس وقت اگر کونین کو ترازو کے ایک پلہ میں رکھیں تو ہیچ نظر آئے۔ وہ لوگ حسد کو مذہب سمجھتے ہیں۔ دراصل یہ سب علم نہیں ہے بلکہ جہل کی ایک قسم ہے کہ جس سے علم کی نفی ہوتی ہے۔ فقراء مدہنین وہ ہیں کہ جب کسی کا کوئی فعل ان کی خواہش کے موافق و مطابق ہو چاہے وہ باطل ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی مدح

کرتے ہیں اور اگر کام ان کی خواہش کے خلاف ہو چاہے حق ہو اس پر اسے بُرا بھلا کہتے ہیں اور خلق سے اپنے معاملات میں جاہ طلب کرتے ہیں اور باطل پر خلق کی مداہنت کرتے ہیں۔

مندرجہ بالا طویل عبارت کی روشنی میں اقبال کے درج ذیل اشعار ملاحظہ ہوں:

اک فقر سکھاتا ہے صیاد کو پتھیری

اک فقر سے کھلتے ہیں اسرارِ جہانگیری

اک فقر سے قوموں میں مسکینی و دلگیری

اک فقر سے مٹی میں خاصیتِ اکسیری

اک فقر ہے شبیری اس فقر میں ہے میری

میراثِ مسلمانی، سرمایہٴ شبیری

فقر کی یہ اصطلاح اور اس کا یہ صوفیانہ تصور اقبال کے کلام میں اس کثرت سے ملتا ہے کہ بی شمار اشعار اُن کے مجموعہ ہائے کلام سے پیش کیے جاسکتے ہیں۔ اقبال خود اپنی زندگی کو اسی اسلامی اور صوفیانہ قلندی اور درویشی کے سانچے میں ڈھالنا چاہتے تھے۔ اُن کو نہ اپنی شاعری پر ناز تھا، نہ علم و حکمت اور فلسفہ پر نہ وہ اپنی سیاسی بصیرت پر ناز کرتے تھے۔ وہ کیا تھے اس کا اندازہ ان کے آخری دو اشعار سے ہوتا ہے۔

نسیے از حجاز آید کہ ناید

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید

سر آمد روزگارِ این فقیرے

دگر دانائے راز آید کہ ناید

ارمغانِ حجاز، ص ۶۰



اقبال کے یہاں فقر و قلندری کے سلسلے میں اشعار کی کثرت خاص توجہ کی مستحق ہے۔ اس کا ایک پہلو یہ ہے کہ عشقِ رسول جو اُن کے یہاں ایک بنیادی عنصر کی حیثیت رکھتا ہے، انہیں رسول اکرمؐ کے فقر کی طرف بھی متوجہ کرتا ہے۔ اقبال کے مسلکِ فقر میں ایک اہم مسئلہ فقر کے مثبت پہلو کا ہے۔ عام طور پر فقر کو عالم اسباب کی کشمکش سے فرار کی ایک صورت سمجھا جاتا ہے۔ اور یہ ایک قسم کی کمزوری اور ضعف ہے جو انفرادی سطح پر فرد کے لیے اور اجتماعی سطح پر قوم کے لیے مفید ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اس سے ارادہ میں ضعف آجاتا ہے اور فرد یا قوم یا جماعت عملی اعتبار سے ارتقا کی جدوجہد اور کشمکشِ حیات میں مثبت کردار ادا نہیں کر سکتی۔ اس لیے اقبال نے جن کا پورا فلسفہ زندگی ہی حرکت، عمل اور جدوجہد کی تفسیر ہے ایسے فقر کے قائل میں جو کشمکشِ حیات میں انسان کو مردانہ وار مقابلہ کے قابل بناتا ہے۔ بال جبریل میں اقبال کہتے ہیں۔

تیری نگاہ سے دل سینوں میں کانپتے تھے  
کھویا گیا ہے تیرا جذبِ قلندرانہ  
(بال جبریل، ص ۵۵)

میری میں فقیری میں شاہی میں غلامی میں  
کچھ کام نہیں بنتا، بے جرأتِ رندانہ  
(بال جبریل، ص ۶۸)

علامہ اقبال کا نظریہ رہبانیت:

علامہ اقبال نے مآنی کے عقائد بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

دنیا مجموعہ شر ہے اور یہی رہبانی زندگی کا اصلی

سبب ہے۔ (فلسفہ عجم، ص ۱۴۷)

دوسری جگہ علامہ اقبال کہتے ہیں:

یہاں پر دنیا کی زندگی

یورپ کے نزدیک مسیحیت کا تصور یہی تھا کہ وہ ایک مشرب رہبانیت ہے جس نے دنیائے مادیت سے منہ موڑ کر اپنی تمام تر توجہ عالم روحانیت پر جمالی ہے۔

عالم کو شکر سمجھنے اور اس سے قطع نظر کرنے میں عیسائی ہندو اور بدھ مت ہی مخصوص نہیں ہیں، عموماً ما بعد الطبیعیاتی تصور رکھنے والے فرقوں کا یہی خیال ہے جو عالم کو شکر محض نہیں بھی سمجھتے ہیں وہ بھی چوں کہ خدا کا تصور غیر مادی حیثیت سے کرتے ہیں اس لیے مادی عالم کا ترک اور مادی زندگی سے گریز ایک عام اصول بن گیا ہے اور اس کا سبب یہی معلوم ہوتا ہے کہ مادے کو شکر محض اور روح سے غیر سمجھا گیا ہے۔ ہندی، ایرانی اور عیسائی ارباب فکر کے نزدیک روح مادے سے برتر اور ایک علیحدہ وجود ہے۔ اور اس لیے روحانیت حاصل کرنے کے لیے یقیناً مادے اور مادیات سے قطع نظر ضروری ہے۔ مادے سے قطع نظر کرنے والوں میں سے جو وحدۃ الوجود کے قائل تھے ان کے لیے یہ بات مشکل تھی کہ ہستی کی وحدت تو تسلیم کر لیں مگر روح اور مادے کی وحدت سے انکار کر دیں۔ اس لیے انہوں نے سرے سے مادے کی ہستی سے ہی انکار کر دیا۔ ان کے علاوہ دوسرے ارباب فکر کو روح کی کلیت اور حقیقت کلی کو افراد سے مطابق کرنے کے لیے حلول کا نظریہ ایجاد کرنا پڑا۔ یعنی حقیقت کا تصور اگرچہ روح مطلق کی حیثیت سے مادے سے علیحدہ ہے لیکن روح مطلق کائنات کے ہر ذرے میں حلول کیے ہوئے ہے، حقیقت کا یہ تصور جس طرح روح کی منزل سے آگے نہ بڑھ سکا اسی طرح مادے کو روح سے مطابق نہ کر سکا اور جب بھی روحانیت کی طرف توجہ کی گئی مادے سے قطع نظر کرنا ضروری سمجھا گیا۔ مسلمان صوفیوں اور خود علامہ اقبال کے کلام میں بھی بظاہر اسی قسم کی تعلیم ملتی ہے، مثلاً:

مصطفیٰ اندر حرا خلوت گزید

مدتے جز خویشتن کس را نہ دید

از کم آویزی تخیل زندہ تر  
زندہ تر جوئندہ تر پائندہ تر  
(جاوید نامہ، ص ۲۱)

تو ہم بہ ذوقِ خودی رس کہ صاحبانِ طریق  
بریدہ از ہمہ عالم بہ خویش پیوستند  
خودی را مردم آمیزی دلیلِ نارسائی ہا  
تو اے درد آشنا بیگانہ شد از آشنائی ہا  
(جاوید نامہ، ص ۲)

وحشت نہ سمجھ اس کو اے مردکِ میدانی  
کہسار کی خلوت ہے تعلیمِ خود آگاہی  
ماذیات سے گزر کر روحانیت میں قدم رکھیے۔ مادہ کثرت ہے لیکن روح نور ہے،  
حیات ہے، وحدت ہے۔

جسم را از بہر جاں باید گداخت  
پاک را از خاک می باید شناخت  
(جاوید نامہ، ص ۷۳)

صوفیوں کی تصانیف میں اس قسم کے خیالات بہت عام ہیں، اقبال کے  
روحانی مرشد رومی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے:

ہم خدا خواہی وہم دنیائے دوں  
ایں خیال است و محال است و جنوں

ترک دنیا گیرتا سلطان شوی  
ورنہ ہم چو چرخ سرگرداں شوی  
ترک دنیا در حقیقت اصل داں  
طاعت و سیر و سلوکش فرع آں  
(جاوید نامہ، ص ۵۰)

اس کے باوجود اسلامی وحدۃ الوجود میں مادے اور روح کو دو نہیں سمجھا جاتا بلکہ ان دونوں کو ایک ہی حقیقت کا مظہر تسلیم کیا جاتا ہے۔ ایک ہی شے ہے جو اپنی دکھائی دینے اور محسوس ہونے والی حیثیت اور شدت ظہور کے اعتبار سے مادہ ہے اور ایک متعین تجربہ اور لطافت کے اعتبار سے روح ہے۔

چوہستِ مطلق ید در اشارت  
بہ لفظ من کنند از وے عبارت  
من و تو عارضِ ذاتِ وجود ہم  
مشکھائے مشکلاتِ وجود ہم  
من و تو برتر از جان و تن آمد  
کہ ایں ہر دورا اجزائے من آمد

(فن راز قدیم)

حضرت محمود شبستری نے روح اور مادے کو ایک حقیقت اور ایک کل کے دو اجزا قرار دیے ہیں۔ یہی مسلک علامہ اقبال کا بھی ہے۔ اقبال کا انداز بیان زیادہ دقیق اور شاعرانہ ہے۔

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است  
تن و جاں را دو تا گفتن حرام است

بہ جان پوشیدہ رمز کائنات است  
 بدن حال ز احوال حیات است  
 (گلشن راز جدید)

صوفیوں نے مادے کو بھی روح کی طرح عین حق مانا ہے اور مادی اشیاء کو اپنے مراقبوں کا موضوع بنایا ہے۔ اُن کا مقصد یہ ہے کہ مادے میں مقید ہو کر روحانیت سے قطع نظر نہ کر لی جائے۔ محسوسات روح کا حجاب نہ بن جائیں اور مادی لذتیں حقیقت سے بے خبر نہ کر دیں۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ مادے کی حقیقت کو چھوڑ دیا جائے اور مادے کی صورت کی پرستش ہونے لگے۔ اس لیے جب تک ایسی نظر حاصل نہ ہو جائے جو مادے میں روح اور روح میں مادے کا مشاہدہ کرنے لگے اقبال کے بقول جسم کو جان کے لیے گداخت کرنا ضروری ہے۔ آج کی گمراہی کا سبب یہ ہے کہ عموماً مذاہب اس مادی دنیا سے قطع نظر کرنے کی ترغیب دیتے ہیں جس نے ہمیں بے شمار کرامتیں اور لاتعداد معجزے دکھانے کے قابل بنایا اور وہ ہمیں ایک ایسی دنیا کا خواب دیکھنے پر مجبور کرتے ہیں۔ جس کا تعلق کسی بھی ہماری اس حسین و جمیل دنیا سے نہیں ہے۔ اشتراکیت نے اسی نقطے سے مذہب کی مخالفت کی ہے کیوں کہ اس کی نشوونما اور عنقوان ایسے مذاہب میں گزرا ہے جن کا نقطہ نظر رہبانیت اور زندگی سے گریز ہے۔ ان مذاہب کا اثر مسلمانوں پر بھی پڑا ہے۔ اقبال نے اسی لیے جگہ جگہ اس خطرے سے آگاہ کیا ہے اور اسے اسلامی تعلیم کے خلاف بتایا ہے۔

اسی قرآن میں ہے اب ترک جہاں کی تعلیم  
 جس نے مومن کو بنایا مہ و پروین کا امیر  
 کمال ترک نہیں آب و گل سے مہجوری  
 کمال ترک ہے تسخیر ناری و نوری

احمد شاہ معزول کیا گیا۔ عالمگیر ثانی کا قتل ہوا۔ یہ سارے واقعات درد کی موجودگی میں ہوئے۔ اس لئے ان کے تصوف پر غم و اندوہ کی تاریکی لریزاں ہے۔ اور جہاں تک آتش کا تعلق ہے تو آتش کے یہاں صبر و توکل اور استغفار کی جھلک ملتی ہے۔ مگر اصغر کا دور حیات نہ تو پر آشوب تھا اور نہ زندگی کی صعوبتوں سے انہیں واسطہ پڑا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے تصوف کی فضا میں مسرت کی دھوپ چمکتی نظر آتی ہے۔ اصغر رنگینی اور جوشِ تخیل کے قائل ہیں۔ وہ رنگینی جو انسان کے مغموم جذبات کو نشاط کے سیلاب میں غرق کر دے۔ علاوہ برائیں روحانی سرمستی کی کیفیت زیادہ نمایاں ہے جو پڑھنے والے کے دل و دماغ پر محیط ہو جاتی ہے۔ یہ وہی کیفیت ہے جس کو جذب Ecstasy کہہ سکتے ہیں۔ اصغر کا تصوف عملی نہ تھا جیسا کہ درد کا تھا اصغر نے مستقل ریاضت و عبادت اور علم تصوف سے اپنی روحانی تربیت کی تھی اسی تصوف نے انہیں جینے اور مرنے کا ہنر سکھا دیا تھا۔

جینا بھی آ گیا مجھے مرنا بھی آ گیا

پہچاننے لگا ہوں تمہاری نظر کو میں

اصغر گونڈوی کے تصوف کی سب سے زیادہ نمایاں خصوصیت مشاہدہ حق ہے۔ انہوں نے ریاضت و عبادت کی بناء پر صرف عرفانِ خدا ہی حاصل نہیں کر لیا بلکہ اس کے دیدار سے بھی لطف اندوز ہوئے ہیں۔ دراصل اس مشاہدہ کی نوعیت کی تشریح بہت دشوار ہے کچھ لوگ اس قسم کے دیدار پر اعتقاد نہیں رکھتے۔ مگر جلوہ حق کے دیدار پر اہل سرنیت کو بھی کسی نہ کسی حد تک یقین ہے۔ E-Inder Hill نے اپنی تصنیف The Essentials of Mysticism میں ایک فرانسیسی صوفیہ تھریسی مارٹن Therese Martin کے بارے میں لکھا ہے کہ ایک بار وہ بیمار پڑ گئی۔ اس نے حضرت مریم کے بت سے اپنے لئے صحت کی دعا مانگی اور یہ دیکھ کر اسے سخت حیرت

ہوئی کہ اس میں زندگی پیدا ہوگئی اور وہ بت بہت مسکراہٹ کے ساتھ آگے بڑھا۔ اردو کے مشہور شاعر اصغر گوٹوی بھی مشاہدہ حق میں کامیاب ہوئے ہیں۔ اس قسم کا مشاہدہ مشق و ریاضت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

ہر حال میں بس پیش نظر ہے وہی صورت  
میں نے کبھی روئے شب ہجران نہیں دیکھا  
اس میں کوئی شک نہیں کہ اصغر واضح طور پر خدا کا جلوہ دیکھنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں  
مگر کبھی کبھی یہ جلوہ نظروں سے اوجھل بھی ہو جاتا ہے اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اصغر بعض  
وقت، ”حضور و غیب“ کی دھوپ چھاؤں سے کھیلنے لگتے ہیں۔  
چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

سو بار ترا دامن ہاتھوں میں مرے آیا  
جب آنکھ کھلی دیکھا اپنا ہی گریباں تھا  
اصغر کی نظر سے بعض وقت محبوب کا جلوہ اوجھل ہو جاتا ہے اور ان پر ایک عجیب سی  
کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔

وہ شوخیوں سے جلوہ دکھا کر تو چل دیے  
ان کی خبر کو جاؤں کہ اپنی خبر کو میں  
جب صوفی کو معرفت حاصل ہو جاتی ہے اور وہ دیدار خداوندی سے فیض یاب  
ہو جاتا ہے تو اس میں شان استغنا پیدا ہو جاتی ہے۔ ایسی صورت میں وہ ہر شے سے  
بے نیاز ہو جاتا ہے۔ اس بے نیازی کے بارے میں خواجہ عطار ”منطق الطیر“ میں  
فرماتے ہیں۔

می جہد از بے نیازی صرصرے  
می زند بر ہم زیک دم کشورے

ہفت دریا یک شر این جا بود

ہفت اختر یک شر این جا بود

ہفت جنت نیز این جا بودہ است

ہفت دوزخ ہجوتخ افسردہ است

غرضکہ وادی استغنا میں صوفی پر بے نیازی چھا جاتی ہے۔ اصغر کے یہاں بھی بے نیازی کی شان موجود ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں۔

چلا جاتا ہوں ہنتا کھیلتا موج حوادث میں

اگر آسانیاں ہوں زندگی دشوار ہو جائے

اصغر نے وحدت الوجود کے متعلق بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ وحدت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کائنات میں خدا کے وجود کے علاوہ اور کسی کا وجود نہیں ہے۔ اصغر بھی اپنے خیالات کا اظہار اس طرح کرتے ہیں۔

جو نقش ہے ہستی کا دھوکا نظر آتا ہے

پردے پہ مصوٰر ہی تنہا نظر آتا ہے

اصغر کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ دنیا میں جتنی بھی چیزیں ہیں سب فریب ہیں۔ صرف خدا کی ذات حقیقت ہے۔ اس قسم کے خیالات اصغر دوسرے شعر میں بھی کرتے ہیں۔

لو شمع حقیقت کی اپنی ہی جگہ پر ہے

فانوس کی گردش سے کیا کیا نظر آتا ہے

اصغر نے ایک شعر میں وحدت الشہود کا تصور بھی واضح کیا ہے وہ کہتے ہیں:

نمایاں کر دیا اس نے بہارِ رُوئے خنداں کو

کہ دی نغمہ کو مستی، رنگ کچھ صبح گلستاں کو



اصغر کے تصوف میں فنا کا مقام بھی آیا ہے۔ یہ سالک کی آخری منزل ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر وہ ذات حقیقی میں گم ہو جاتا ہے اور وہ ہستی کو کھود دیتا ہے۔ اس عالم میں وہ ”من تو شدم تو من شدی“ کا ورد کرنے لگتا ہے۔

چنانچہ وہ کہتے ہیں:

اب مجھے خود بھی نہیں ہوتا ہے کوئی امتیاز

مٹ گیا ہوں اس طرح اس نقش پا کے سامنے

اصغر کے تصوف میں انفعالیت نہیں ہے بلکہ وہ فعلیت کے قائل ہیں۔ یہی

نظریہ ڈاکٹر اقبال کا بھی ہے۔ اصغر جب ملازمت کے سلسلے میں لاہور گئے تھے تو ان

کی ملاقات علامہ اقبال سے ہوئی لہذا یہ سوچا جاسکتا ہے کہ انہوں نے فلسفہ علم و حکمت

اقبال سے سیکھا ہو۔ اقبال کے یہاں حرکت ہی کا نام زندگی ہے۔ ان کے یہاں کافی

ایسے اشعار نظر آتے ہیں جن میں حرکت پر زور دیا گیا ہے۔ مثلاً ساقی نامہ میں وہ

جوئے کہستان کی تصویر یوں کھینچتے ہیں:

وہ جوئے کہستان آچکتی ہوئی

انگتی لچکتی سرکتی ہوئی

اچھلتی پھلتی سنبھلتی ہوئی

بڑے بچ کھا کر نکلتی ہوئی

ان اشعار میں اقبال نے حرکت و عمل کے فلسفہ کو واضح کیا ہے۔ اس قسم کے خیالات

اصغر کے اشعار میں بھی ملتے ہیں۔

یہاں کو تا ہی ذوق عمل ہے خود گرفتاری

جہاں باز و سمٹتے ہیں وہیں صیاد ہوتا ہے  
اس شعر میں اصغر نے کوتاہی ذوق عمل کی مذمت کی ہے انہوں نے ایک اور شعر میں  
حرکت و عمل پر زور دیا ہے۔

برگ گل کے دامن پر رنگ بن کے جمنایا  
اس فضائے گلشن میں موجہ صبا ہو جا  
اصغر کا نظریہ حسن و عشق:

حسن و عشق کے ربط باہمی کی نسبت مختلف نظریے ہیں۔ بعض کے نزدیک  
حسن فی نفسہ کوئی چیز نہیں خود ہمارا ذوق نظر اور ہماری بیتابی شوق ایک چیز کو ہماری نگاہ  
میں محبوب بنا دیتی ہے یعنی بالفاظ دیگر عشق خالق حسن ہے۔ دوسرا نظریہ یہ ہے کہ اصل  
حقیقت محض حسن ہے اور حسن کا تقاضا ہے ظہور و خود نمائی اور یہ تقاضاے عشق کا محرک  
اور خالق ہے۔ محض کی اصطلاح میں اسی کو توفیق کہتے ہیں۔ تیسرا نظریہ ہے حسن و عشق  
دونوں اپنی اپنی جگہ پر مستقل ہستیاں ہیں مگر ہر شخص کا معیار حسن فطری طور پر مختلف  
ہوتا ہے اور فطرت اپنے معیار پسند کی جستجو میں رہتی ہے۔ اصغر کے کلام سے ہر نظریہ  
سے متعلق مثالیں ملتی ہیں چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں جس سے ان کے کمال فن کا  
اندازہ ہوتا ہے۔

پہلا نظریہ:

تھیں نگاہ شوق کی رنگینیاں چھائی ہوئی  
پردہء محمل اٹھا تو صاحب محمل نہ تھا

میرے فراق شوق کا اس میں بھرا ہے رنگ  
میں خود کو دیکھتا ہوں کہ تصویر یار کو

جبین شوق کی شوریدگی کو کیا کیجئے

وگرنہ عشوہ طرازی نقش پا معلوم

دوسرا نظریہ:

پھر گرم نوازش ہے فؤ مہر درخشاں کی

پھر قطرہ شبنم میں اندازہ طوفاں ہے

اک غنچہ افسردہ یہ دل کی حقیقت تھی

یہ موجزنی خوں کی رنگینی پیکاں ہے

تیسرا نظریہ:

ایسا بھی ایک جلوہ تھا اس میں چھپا ہوا

اس رخ پہ دیکھتا ہوں خود اپنی نظر کو میں

چوتھا نظریہ وہی ہے جس کو اصطلاح سلوک میں وحدت الوجود کہتے ہیں

وحدت الوجود کا مسئلہ قدما سے لے کر آج تک تمام شعرا با کمال کا موضوع سخن رہا ہے

اس مضمون پر ندرت بیان سے اصغر نے وہ سحر کاریاں کی ہیں جن کی مثال موجودہ

شاعری میں تلاش کرنا مشکل ہے۔

جو نقش ہے ہستی کا دھوکا نظر آتا ہے

پردے پہ مصو رہی تنہا نظر آتا ہے

اے پردہ نشیں ضد کیا ہے چشم تمنا کو

تو دفتر کل میں بھی رسوا نظر آتا ہے

اسلام پر فلسفہ ویدانت کے اثر کا ذکر اوپر کئی جگہوں پر بیان کیا جا چکا ہے۔

اب اصغر کی شاعری پر اس اثر کی کارفرمائی خوبی کے ساتھ ہے۔

بستر خاک پہ بیٹھا ہوں نہ مستی ہے نہ ہوش  
ذرے سب ساکت و صامت ہیں ستارے خاموش

نظر آتی ہے مظاہر میں مری شکل مجھے  
فطرت آئینہ بدست اور میں حیران و خموش

ترجمانی کی مجھے آج اجازت دیدے  
شجر طور ہے ساکت لب منصور خموش

ہستی غیب سے گہوارۂ فطرت جنباں  
خواب میں طفلك عالم ہے سراسر مدہوش

اصغر اور وحدت الوجود: اصغر گونڈوی چشتیہ سلسلہ سے تعلق رکھتے تھے اور وحدت  
الوجود چشتیہ سلسلہ کا خاص اصول ہے۔ اصغر کے یہاں وحدت الوجود کا فلسفہ شاعرانہ  
انداز میں ملتا ہے۔ اصغر نے وحدت الوجود کو ایک خوبصورت انداز میں پیش  
کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

جو نقش ہے ہستی کا دھوکا نظر آتا ہے

پردے پہ مصور ہی تنہا نظر آتا ہے

اصغر یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہ کائنات محض فریب ہے اور اس کے نقوش بھی  
فریب ہیں اصل ذات خدا کی ہے اور اس کے علاوہ کسی کا وجود نہیں ہے۔ وحدت  
الوجود کے ماننے والوں کا خیال ہے کہ یہ کائنات آئینہ ہے اور اس کائنات میں صرف  
محبوب حقیقی کے حسن کی ادا نظر آتی ہے اور چونکہ انسان کائنات کا جزو ہے اس لیے

انسان میں بھی خدا کا جلوہ موجود ہے یعنی خدا اپنا جلوہ انسان میں دیکھتا ہے۔ اس خیال کو اصغریوں کہتے ہیں۔

ہر ادائے حسن آئینہ میں آتی ہے نظر  
یعنی خود کو دیکھتے ہیں مجھ کو حیراں دیکھ کر  
اصغر نے وحدت الوجود کے مسئلے کو مختلف انداز میں پیش کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:  
انتہا دید کی یہ ہے کہ نہ کچھ آئے نظر  
کیف ہے رنگی حیرت ہے نظر کی معراج  
وہ کہتے ہیں کہ دید کی انتہا یہ ہے کہ خدا کی ذات کے علاوہ کائنات میں اور کچھ صوفی کو  
نظر نہ آئے۔

اصغر نے تجربہ معرفت کا اظہار درج ذیل شعر میں کیا ہے۔  
اٹھاؤں پردہ ہستی جو ہو جہاں نہ خراب  
سناؤں راز حقیقت جو خوف دار نہ ہو  
اصغر کے اس شعر سے یہ تو ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے حقیقت کو دریافت تو  
کر لیا ہے مگر وہ حقیقت کا انکشاف کرتے ہوئے گھبراتے ہیں کیوں کہ وہ جانتے ہیں  
کہ انکشاف راز ہی کی وجہ سے منصور اور سرمد کو جام شہادت پینا پڑا۔  
جس پہ میری جستجو نے ڈال رکھے تھے حجاب  
بے خودی نے اب اسے محسوس و عریاں کر دیا  
خدا جستجو کے ذریعے نہیں مل سکتا بلکہ اس کا ذریعہ بے خودی ہے جب اصغر نے اپنی ہستی کو  
فنا کر دیا تو خدا محسوس و عریاں ہو کر سامنے آ گیا۔ اصغر کی معرفت کا رنگ مندرجہ ذیل  
شعر میں اور زیادہ نکھر کر آتا ہے۔

پاس ادب میں جوش تمنا لیے ہوئے

میں بھی ہوں اک حباب میں دریا لیے ہوئے  
وحدت فی الکثرات کا نظریہ چونکہ خاص ہندوستان کی پیداوار ہے اس لیے  
اس کا ذکر اصغر کے یہاں خاص طور پر ہوا ہے۔

ہمہ تن ہستی خوابیدہ مری جاگ انھی  
ہر بن مو سے مرے اس نے پکارا مجھ کو

تیرا جلوہ تیرا انداز تیرا ذوق نمود  
اب یہ دنیا نظر آتی نہیں دنیا مجھ کو

بوئے گل بن کے کبھی نغمہ رنگیں بن کے  
ڈھونڈھ لیتا ہے تیرا حسن خود آرا مجھ کو

میراجی:

اردو نظم میں میراجی وہ پہلے شاعر ہیں جنہوں نے رسمی طور پر ملک سے محبت کا  
اظہار نہیں کیا بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ ان کی روح بھی دھرتی کی روح سے ملتی جلتی تھی  
یہاں تک کہ میراجی کے سوچنے کا انداز بھی قدیم ملکی روایات سے ملتا جلتا تھا۔ یہی وجہ  
ہے کہ ان کی نظموں کی روح ہماری تہذیبی فضا اور مزاج سے پوری طرح ہم آہنگ  
ہے۔ میراجی نے غالباً پہلی دفعہ اردو دنیا کو ودیاپتی، چندی داس، امارو اور کئی دوسرے  
میٹھلی، بنگالی اور سنسکرت شعرا سے متعارف کرایا۔ میراجی نے ان شعراء میں سے  
ودیاپتی سے بطور خاص اثر قبول کیا ہے۔ ودیاپتی وشنومت میں یقین رکھتے تھے جس  
میں مذہب اور جنس کو لازم و ملزوم سمجھا جاتا ہے۔ میراجی خود لکھتے ہیں:  
بہت سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ محض جنسی پہلو ہی میری

توجہ کا واحد مرکز ہے لیکن یہ خیال صحیح نہیں ہے جنسی فعل اور اس کے متعلقات کو میں قدرت کی سب سے بڑی نعمت اور زندگی کی سب سے بری راحت اور برکت سمجھتا ہوں اور جنس کے گرد جو آلودگی تہذیب و تمدن نے جمع کر رکھی ہے وہ مجھے ناگوار گذرتی ہے اس لئے ردِ عمل کے طور پر میں دنیا کی ہر بات کو جنس کے اس تصور کے آئینے میں دیکھتا ہوں جو فطرت کے عین مطابق ہے اور جو میرا آدرش ہے۔ (میراجی ایک مطالعہ: از جمیل جالبی)

میراجی کے اس بیان سے یہ بات واضح ہو جاتا ہے کہ وہ جنسی عمل کو تخلیقی عمل کا درجہ دیتا تھا اور یہ بات اتنے اعتماد کے ساتھ وہی کہہ کتا ہے جو دشمنوں میں اعتقاد رکھتا ہو۔ پراکرتی سے اس کی وابستگی بھی اس اعتقاد کو ظاہر کرتی ہے۔ پراکرتی کے مظاہر کی مختلف شکلیں میراجی کی نظموں میں ملتی ہیں۔ مثلاً:

پھلی دھرتی کے سینے پہ جنگل بھی لہلہاتے ہوئے  
اور دریا بھی ہیں دور جاتے ہوئے

اور پربت بھی ہیں اپنی چپ میں لگن  
اور ساگر بھی ہیں جوش کھاتے ہوئے

ان پہ چھایا ہوا نیلا آکاش ہے  
نیلے آکاش میں نور لائے ہوئے دن کو سورج بھی ہے

شام جانے پہ ہے چاند سے سامنا  
رات آنے پہ ننھے ستارے بھی ہیں جھلملاتے ہوئے

--

یہ میں کہہ رہا ہوں  
یہ بستی یہ جنگل، یہ رستے، یہ دریا، یہ پر بت،  
عمارت، مجاور، مسافر  
ہوائیں، نباتات، اور آسمان پر ادھر  
سے ادھر آتے جاتے ہوئے چند بادل

یہ کچھ، یہ ہر شے مرے ہی گھرانے سے آتی ہوئی ہے۔  
ان نظموں سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ میراجی کے لئے پراکرتی کی پرستش  
ان کا ایک آدرش تھا اور وہ ساری زندگی اسی آدرش سے جڑے رہے۔  
میراجی نے کبھی مذہب کی مخالفت نہیں کی بلکہ وہ بودھ مت کو بہت پسند  
کرتے تھے وہ اکثر کہا کرتے تھے کہ میں تبت یا لنکا چلا جاؤں اور عمر کا بقیہ حصہ کسی  
خانقاہ میں گزار دوں۔ میراجی کو تنہائی پسند تھی مگر ایسی تنہائی نہیں جیسی گیان دھیان  
والے پسند کرتے ہیں وہ تو ویرانے کی تنہائی سے ڈرتا تھا۔ اس کی خواہش تھی کہ اس کے  
گرد بھینڑ لگی ہو اور اس بھینڑ میں وہ الگ مسند لگا کر بیٹھا رہے۔ اس بھینڑ کے درمیان مگر  
اس سے بہت دور۔ اس کی اس تنہائی پسندی کی تسکین تو لاہور، دہلی، اور بمبئی کے  
بازاروں میں بہتر ہو سکتی تھی۔ وہ اپنی ذات کے اونچے نیچے پر بیٹھ جاتا اور چوروں کی  
طرح اپنی انا میں گھس کر لذت حاصل کرتا۔ ویرانے کی تنہائی اس کے لیے ناقابل



برداشت تھی کیونکہ اسے اپنی تنہائی کا احساس ہونے لگتا اور وہ گھبرا کر بازاروں اور ہجوموں کی طرف اٹھ بھاگتا تھا۔ اس کو آواگون کے فلسفے پر ذہنی طور پر یقین تھا مگر اسے نجات اور نروان کی پروا نہ تھی کیونکہ وہ اپنے آپ کو کسی بندش میں گرفتار ہی نہ سمجھتا تھا۔ اس کا نروان تو اس کی اپنی انا کی لذت میں تھا۔ اس کی نجات یہی تھی کہ زندگی گزرتی چلی جائے اور اسے اس کے گزرتے چلے جانے کا احساس ہی نہ ہو۔

میراجی کے بارے میں ایک عام رائے یہ بھی ہے کہ وہ فطرتاً باغی تھے اور اسی باغیانہ فطرت کی وجہ سے انہوں نے صوفی بننے کی ٹھان لی۔ وہ ایک زندہ اور توانا ذہن رکھتے تھے اسی لئے انہوں نے کسی جامد نظریہ کے پر فریب سکون سے آشنا ہونے کے بجائے اس اضطراب کو اپنایا جو حقیقت کی تلاش میں انہیں نئے سے نئے ویرانوں کی سیر کراتا رہا اور جس کے باعث ان کا دل عافیت کا دشمن اور آوارگی کا آشنا بن گیا۔ صوفی کی ذہنی کیفیت بیان کرتے ہوئے میراجی اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں:

صوفی یا بیراگی ایک ایسی سرزمین میں بستا ہے جو اس دنیا سے الگ ہوتی ہے وہ زمین تمام تر آسمان کی طرح صاف اور منزہ فضا بھی نہیں ہوتی اور تمام اور تمام تر اس دنیا کی آلودگی میں بھی نہیں ہوتی اور اس جگہ رہتے ہوئے وہ اس جہاں کی زبان و بیان اور تصورات اور استعاروں کو مفہوم کی ایک رومانی نفاست کا لباس پہنا کر ان کیفیات کا اظہار کرتا ہے جن کے بیان کے لئے حقیقتاً اس دنیا کی زبان میں الفاظ ہی میسر نہیں آتے۔ اس بلند درجے تک پہنچنے کے لئے صوفی کو بعض دفعہ مختلف ذرائع سے اپنی ذہنی زندگی میں ایک سادگی پیدا

کرنی پڑتی ہے۔ یہ ذرائع فاقہ کشی، عزالت نشینی،  
نشیات کا استعمال اور اسی طرح کے ذرائع بے خودی  
ہیں جن کے وسیلے سے ایک بہجت افروز کیفیت ذہن  
پر چھا جاتی ہے۔ صوفی یا بیراگی کو انتہائی درد یا انتہائی  
مسرت اس مقام تک پہنچاتی ہے جس کا تعلق کلیۃً نہ جسم  
سے ہے نہ روح سے۔

اس طرز فکر کے علاوہ میراجی کا طرز حیات اور شاعرانہ کمال اس حقیقت کا  
غماز ہے کہ میراجی ایک صوفی شاعر ہیں اور انہوں نے ایمیلی کے بارے میں جو کچھ  
کہا ہے وہ خود ان کے بارے میں بھی سچ ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

ایمیلی کی فطرت میں سب سے بڑا تضاد یہ ہے کہ وہ  
گرہستی طبیعت کے باوجود اپنے دل کی گہرائی میں ایک  
صوفی تھی ایک بیراگن تھی وہ میرابائی کی طرح یہ نہیں کہتی  
کہ کھان پان مو ہے نہ بھاوے۔ وہ گھر کی ہر بات میں  
دلچسپی لیتی ہے لیکن وہ تصور میں ایک احساس مذہبی رکھتی  
ہے۔ اس کے لیے وجد و حال کی کیفیت جانی پہچانی  
بات ہے۔ ایمیلی اپنے نفس کی خیالی دنیا میں جس محبوب  
سے ملنے کی مشتاق تھی وہ روح الابد تھی۔ یہ سب نظریہ  
اگرچہ تصور کا کرشمہ ہے لیکن اسکی حقیقت کو اس سائنٹفک  
زمانے میں بھی جٹھلایا نہیں جاسکتا یہ زندگی کا تصور کوئی  
غیر مرئی چیز نہیں جسے سادہ سادہ سنت خدا کی رحمت سے کبھی  
کبھار دیکھ لیتے ہیں بلکہ ایک متعین تصور ہے جسے ہر

طبیعت اپنے لیے از سر نو تخلیق کرتی ہے۔

(میراجی ایک مطالعہ: از جمیل جالبی)

میراجی نے اس تصور کو اپنے لیے از سر نو تخلیق کیا جس کے ثبوت کے طور پر میراجی کی خوبصورت ترین نظم ”خدا“ پیش کی جاسکتی ہے۔

میں تجھے جان گیا روح ابد  
تو تصور کی تمازت کے سوا کچھ بھی نہیں  
چشم ظاہر کے لیے خوف کا سنگیں مرقد  
اور مرے دل کی حقیقت کے سوا کچھ بھی نہیں  
اور مرے دل میں محبت کے سوا کچھ بھی نہیں

اس نظم سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہندو یومالا سے دلچسپی اور ایک خاص انداز کی وسیع المشر بی کے باوجود میراجی کے اندر ایک خاص قسم کا مذہبی احساس ہے اور ان کی زندگی پر اسلام کے گہرے اثرات نمایاں ہیں۔ بعض لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ میراجی دہریہ صفت انسان تھے اور انہیں مذہب سے کوئی لگاؤ نہ تھا جبکہ یہ غلط ہے میراجی کی موت سے چند برس قبل ان سے ترک اسلام کی وجہ پوچھی گئی تو انہوں نے احتجاجاً کہا تھا۔

یہ بات غلط ہے کہ میں نے اسلام کو ترک کیا۔ میں ایک  
خدا کو اب بھی مانتا ہوں مگر میں نے حضرت عمر فاروق  
تک اسلام کو سمجھا ہے۔ اس کے بعد مجھے اسلام کی اصلی  
شکل نہیں نظر آتی مگر مجھے قرآن پڑھ کر اور سن کر اب بھی  
غش آ جاتا ہے۔

ان میں یہ بھی خواہش تھی کہ وہ جرمنی جا کر قرآن پر تحقیق کریں تاکہ لوگ

www.taameernews.com  
سر آن کے حقیقی مفہوم سے آشنا ہو سکیں۔ ان کے مسلمان ہونے کا ثبوت کرشن چندر بھی  
پیش کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ میراجی مسلمان ہیں اور پکے مسلمان ہیں۔ ان کا ہندو  
نام ایک دھوکہ ہے، صبح سویرے وہ بے بے وقتی کا جوراگ لاپتے ہیں وہ بھی محض  
ایک فریب ہے دراصل وہ مسلمان ہیں:

میں نے کب دیکھا تجھے روح ابد  
ان گنت گہرے خیالوں میں ہے تیرا مرقد  
صبح کا شام کا نظارہ ہے  
ذوق نظارہ نہیں چشم گداگر کو مگر

--

اور مرے دل کی حقیقت کے سوا کچھ بھی نہیں  
اور مرے دل میں محبت کے سوا کچھ بھی نہیں  
میراجی کے دل میں محبت کے سوا کچھ نہیں لیکن میراجی کو اپنے ارد گرد پھیلی  
ہوئی دنیا میں یہ محبت یہ نور ازل کہیں نظر نہ آیا وہ کہتے ہیں:

خدا نے الاؤ جلایا ہوا ہے  
اسے کچھ دکھائی نہیں دے رہا ہے  
ہر اک سمت اس کے خلا ہی خلا ہے  
سمٹتے ہوئے دل میں وہ سوچتا ہے  
تعجب کہ نور ازل مٹ چکا ہے

--

بہت دور انساں ٹھٹکا کھڑا ہے  
اسے ایک شعلہ نظر آرہا ہے

مگر اس کے ہر سمت بھی اک خلا ہے  
تخیل نے یوں اس کو دھوکا دیا ہے

---  
عدم اس تصور پہ جھنجھلا رہا ہے  
نفس در نفس کا بہانہ بنا ہے  
حقیقت کا آئینہ ٹوٹا ہوا ہے  
تو پھر کوئی کہہ دے یہ کیا ہے وہ کیا ہے  
خلا ہی خلا ہے خلا ہی خلا ہے۔

میراجی نہ صرف ایک مسلمان تھے بلکہ اگر ان کی سماجی زندگی کو بھی اگر غور سے دیکھا جائے تو وہ قدیم ہندوستانی تہذیب و فن کے دلدادہ بھی تھے۔ اگر انہوں نے جرمنی جا کر قرآن پر تحقیق کرنے کی خواہش ظاہر کی تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ سرزمین ہندوستان سے بیزار تھے بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ ہندوستانی کلچران کے مزاج میں کوٹ کوٹ کر بھرا تھا۔ اور میراجی جیسے شاعر کو یہ نظر آیا کہ وہ ہندوستانی قومیت کے تصور کو اپنا کر ہندوستان میں ضم ہو جائیں چنانچہ میراجی مستقبل کا تصور تک نہیں کرتے، وہ کہتے ہیں کہ:

مستقبل سے میرا تعلق بے نام سا ہے میں صرف دو  
زمانوں کا انسان ہوں ماضی اور حال۔ یہی دو دائرے  
مجھے ہر وقت گھیرے رہتے ہیں اور میری عملی زندگی بھی  
انہیں کی پابند ہے۔

مستقبل سے بے نیازی کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ وہ ایک ریٹائر باپ

کے بیٹے تھے اور پورے گھر کی ذمہ داری ان کے سر پر تھی مگر اس سماج نے انہیں اس لیے عزت نہ دی کہ ان کے پاس اعلیٰ صلاحیتوں کے باوجود میٹرک تک کی سند نہ تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ میراجی نے ایک ایسی سرزمین کی طرف ہجرت کی جو اس دنیا سے الگ تھی۔

مجھ کو فکر نہیں آج یہ دنیا مٹ جائے  
مجھ کو کچھ فکر نہیں آج یہ بیکار سماج

اپنی پابندی سے دم گھٹ کے فسانہ بن جائے  
میری آنکھوں میں تو مرکوز ہے روزن کا سماں

اپنی ہستی کو تباہی سے بچانے کے لیے  
میں اسی روزن بے رنگ میں گھس جاؤں گا

لیکن ایسے تو وہی ،بت نہ کہیں بن جاؤں  
جو نگاہوں سے ہر اک بات کہے جاتا ہے

چھوڑ کر جس کو صنم خانے کی محبوب فضا  
گھر کے بے باک المناک یہ خانے میں

آرزوں پہ ستم دیکھنا ہے گھلنا ہے  
میں تو روزن میں نہیں جاؤں گا دنیا مٹ جائے

اور دم گھٹ کے فسانہ بن جائے  
سنگ دل خون سکھاتی ہوئی بے کار سماج

میں تو اک دھیان کی کروٹ لے کر  
عشق کے طائر آوارہ کا بہروپ بہروں گا پل میں

اور چلا جاؤں گا اس جنگل میں  
جس میں تو چھوڑ کے اک قلب فسرہ کو اکیلے چل دی

راستہ مجھ کو نظر آئے نہ آئے پھر کیا  
ان گنت پیڑوں کے میناروں کو

میں تو چھوٹا ہی چلا جاؤں گا  
اور پھر ختم نہ ہوگی یہ تلاش

جستجو روزن دیوار کی مرہون نہیں ہو سکتی  
میں ہوں آزاد مجھے فکر نہیں ہے کوئی

ایک گھنگور سکوں ایک کڑی تنہائی  
میرا اندوختہ ہے

ماحول کے ناپسندیدہ ہونے کی صورت میں اگر اس کی فطرت باغیانہ ہو تو شاعر صوفی یا بیراگی بن جاتا ہے۔ اس لیے اپنے سفر شوق کے اس مرحلے پر میراجی کے دھیان کی نئی کروٹ نے عشق کے طائر آوردہ کا بہروپ بھرا اور اس دشت کی راہ پکڑی جہاں سفر کرنا جو کھم کا کام تھا۔ زادراہ کے لیے اور کڑی تنہائی کا اندوختہ تو پہلے ہی موجود تھا۔ ماضی سے حال تک کا یہ سفر جو میراجی نے ابھی طے کیا تھا ان کے لیے سایہ کا سفر تھا۔

بتی لذت بھی میرے واسطے اک سایہ ہے  
کسی سورج تلے آئے ہوئے بادل کا

سرسراتے ہوئے جھونکے کی طرح آتا ہوا جاتا ہوا  
باتیں کرتے ہوئے دو ایک پل بھی نہیں رکتا

اور حال کا یہ سایہ کتنا جان لیوا ہے  
راستہ آج بھی سایہ ہے مگر اک نیا سایہ

راہ میں ایک مکان  
وہ بھی سایہ ہے اداسی کا گھنیرا سنان  
راہ میں آئی ہوئی ہر مورت  
ایک سایہ ہے۔ چڑیل  
حور کا اس میں کوئی عکس نظر آتا نہیں

اسی طرح تفتیش ذات اور قوی تہذیبی شخصیت کو ڈھونڈنے کا یہ انفرادی عمل



ایک بھیا نک تنہائی پر تمام ہوا۔ ایک ایسی تنہائی جس میں ذہنی خلفشار بھی تھا۔ اس تنہائی خلفشار اور انتشار سے نبرد آزما اور روح کی تلاش میں میراجی ایک نئے سفر پر نکلے اور یہ سفر بھی آریائی روایات کی طرف واپسی کا سفر تھا:

گوشے میں عافیت کے نہ بیٹھے کبھی کوئی  
مسلک میرا یہی ہے ہر اک کو بتاؤں گا

سو تجربے ہیں راہ سفر میں چھپے ہوئے  
میں ان کو اپنی عمر کا حاصل بناؤں گا

طاری ہے اک جمود سا روح حیات پر  
ہر نقشہ جمود کو یکسر مٹاؤں گا

لیکن عطا ہوں سحر کی خاصیتیں مجھے  
مل جائیں لفظ لفظ میں کیفیتیں مجھے

اردو شاعری میں سندباد کا سفر اس اعتبار سے بھی اہمیت کا حامل ہے کہ یہ سفر ایک روایت سے دوسری روایت کی واپسی ہی کا سفر نہیں بلکہ وہ سفر بھی ہے جو میراجی نے جسم سے روح کی طرف بیراگ سے تصوف کی طرف طبیعات سے مابعدالطبیعات کی طرف اختیار کیا۔

ن۔م۔راشد:

۱۹۴۱ء میں جب راشد کا مجموعہ کلام ماورا شائع ہوا تو راشد کی آواز میں ایک نیا انداز تھا۔ راشد کے الفاظ کی آہنگ، اس کے احساس کی لرزشیں راشد کی یہ ساری

www.taameernews.com

خصوصیات ایک نئے معنی کا پتہ دیتی تھیں، ماورا ان چند کتابوں میں سے ہے جس میں اس نئے شعور کو پہلی مرتبہ اظہار کا موقع ملا تھا۔ راشد کے بارے میں یہ بات مشہور ہے کہ وہ زندگی سے فرار کا شاعر ہے۔ طلسم جاوداں ہونٹوں کا لمس، رقص، فرار کی بہترین مثالیں ہیں۔ راشد کی شاعری میں رومانی عناصر کے ساتھ ساتھ اشتراکیت اور انقلابیت بھی کروٹ لیتی ہیں۔ ان کے یہاں مشرق کی سیاسی اور اقتصادی صورت حال کا احساس بھی نمایاں ہے۔ ان کی ابتدائی نظموں میں وطن کی محبت کی روح زیادہ جلوہ گر ہے۔ ان کی شاعری میں جمالیاتی حظ صرف جذباتیت سے ممتاز نہیں ہوتا بلکہ عرفان حیات سے تحریک پاتا ہے۔ راشد ہمارے ان جدید شاعروں میں سے ہیں جن کے یہاں معاشرتی اور سیاسی مسائل کا نہایت گہرا اور شدید احساس ملتا ہے۔ ”ایران میں اجنبی“ کی اکثر نظمیں اسی احساس میں لپٹی ہوتی ہیں۔ ”سومنات“ ”نمروذ کی خدائی“ ”ایک شہر“ گرد و پیش کے حالات سے متعلق جو تلخ نوائی ہے اس سے راشد کے دور کی شدت کا اندازہ ہو سکتا ہے یہ درد اسی آگہی کی دین ہے۔ جو شاعر کا حصہ ہے۔ ساویراں میں یہ درد اپنی انتہائی کو مرکز صورت میں ظاہر ہوا ہے۔

سلیمان سر بزانو اور ساویراں  
ساویراں، سا آسب کا مسکن

سا آلام کا انبار بے پایاں  
گیاہ وہ سبزہ گل سے جہاں خالی

ہوائیں تشنہ باراں  
طیور اس دشت کے منقار زیر پر

تو سرمہ درگلو انساں  
سلیمان سر بزانو اور سبا ویراں

سلیمان سر بزانو ترش رو غمگین، پریشاں مو  
جہاں گیری، جہاں بانی، فقط طرارہ آہو

راشد کے کلام میں روحانی قدروں کو اگر دیکھا جائے تو راشد مشرق کی روحانی قدروں کے ثناء خواں نہیں ہیں۔ بلکہ وہ مادی برکتوں اور انسان کی آزادی کے زیادہ خواہاں ہیں۔ راشد مغرب کی مادی ترقی سے کافی متاثر ہیں اور مغرب میں انسان کی آزادی کے نئے تصورات راشد کو پرکشش معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے باوجود مغرب کی چکا چوندر راشد کی آنکھوں کو خیرہ نہیں کرتی۔ مغربی معاشرہ جو مادی قدروں پر مبنی ہے اور اس معاشرے نے جو اجتماعی انسان، سیاسی آمریت، جذباتی انتشار پیدا کیا راشد اس سے بے خبر نہیں ہیں۔ اقبال کی طرح مشرق کی روحانیت سے بیزار اس کے مادی افلاس اور معاشرتی انحطاط کا حل ہم جن وسائل میں تلاش کرتے ہیں ان ہی وسائل سے وہ روحانی خلا اور عقلیت کی دھوپ میں تپتی ہوئی فکر بے اطمینانی اور بے جڑی، ہجوم کی تہذیب اور ہجوم کی سیاست، اخلاقی مزاج اور جوہری تباہ کاریاں جنم لیتی ہیں جن سے گھبرا کر آج غرب کا دانشور پھر مشرقی طریقہ زندگی اور روحانی ورثے کی طرف لپچائی ہوئی نظروں سے دیکھ رہا ہے۔ مشرق و مغرب مادی اور روحانی قدروں میں توازن کی تلاش راشد کے یہاں حرف و معنی کے آہنگ کی تلاش بن جاتی ہے خدا۔ مذہب، ماضی اور مشرقی روحانیت کی طرف راشد کا نقطہ نظر ایک ترقی پسند باغی کا نقطہ نظر ہے۔ راشد کی نظر میں آج کے انسان کے لیے ماضی ایک بند کتاب کی مانند

www.taameernews.com  
ہے۔ راشد محسوس کرتا ہے کہ ماضی کی جانب مڑ کر دیکھنے والا تو کہانی کے شہزادے کی  
طرح پتھر بن جاتا ہے۔

اب ہمارے نئے خواب کا بوسِ ماضی نہیں  
ہمارے لئے خواب ہیں آدمِ نو کے خواب

جہان تگ و دو کے خواب  
جہان تگ و دو مدائن نہیں

کاخ فغفور و کسریٰ نہیں  
یہ اس آدمِ نو کا ماویٰ نہیں

نئی بستیاں اور نئے شہریار  
تماشہ گہ لالہ زار

ماورا سے لے کر، ایرن میں اجنبی تک کی نظموں میں راشد کی شاعری کا جو  
کردار تشکیل پاتا ہے اس کا تعلق ہم اس روایت سے بہ آسانی جوڑ سکتے ہیں جسے ہم  
دانشوری کی روایت کہتے ہیں۔ مشرق میں رومی سے اقبال تک اس روایت کے سلسلے  
پھیلے ہوئے ہیں۔ اس روایت کے زیر اثر جو شاعری ہوئی ہے وہ اس شاعری سے الگ  
اپنا ذاتی نقہ رکھتی ہے۔ جسے ہم داخلی محسوسات کی شاعری کہتے ہیں۔ یہ اس شاعری سے  
بھی الگ ہے جو خالص بیانیہ شاعری کے دائرے میں آتی ہے۔ دراصل ان شعراء کے  
یہاں داخلیت اور خارجیت کا امتزاج اور اس امتزاج کی متعدد شکلیں اور سطحیں ملتی  
ہیں جو ان کے فکری میلان طبع کو ظاہر کرتی ہیں۔ ان کے یہاں ذات اور غیر ذات

ظاہر اور باطن، فرد اور اجتماع، انسان اور فطرت کے تعلق اور ان کی کشاکش اور کش مکش کے رنگارنگ مسائل کو عصری محرکات کے پس منظر میں رکھ کر غور و فکر کرنے اور جذبہ و وجدان اور تعقل تینوں حربوں کی مدد سے سمجھنے کی سعی ملتی ہے۔ راشد کی شاعری دراصل اقبال کی شعری شخصیت کا تسلسل یا تشکیل نو ہے۔ راشد کے یہاں جو چیز اقبال سے مختلف ہے وہ ان کا زاویہ نگاہ ہے جو ان کی اپنی شخصیت اور ذاتی وجدان کی دین ہے۔ اقبال کا نظام فکر جن بنیادوں پر استوار ہے راشد نے اس سے یقیناً انحراف کیا ہے اور اس معین نظریے سے بھی انہوں نے اپنے آپ کو الگ رکھا ہے جو صرف اقبال سے مخصوص ہے۔ مگر اقبال کی دانشوری کا طریق کار اور اس کی نظر اسے ضرور وراثت میں ملی ہے۔ اتفاق سے اقبال اور راشد تھوڑے سے فرق کے ساتھ تقریباً ایک ہی عہد کے شاعر ہیں اس لیے راشد کے اندر کا شاعر بھی کم و بیش انہیں ذہنی و فکری مسائل سے دوچار ہے جسے ہم اقبال کی شاعری میں تلاش کر سکتے ہیں۔ اردو میں اقبال پہلے شاعر ہیں جنہوں نے قومی و ملکی اور مقامی شاعری کی حدوں سے اپنے آپ کو نکال کر اس آفاقی فضا میں رکھنے کی کوشش کی جہاں مشرق و مغرب کی کشاکش اور تصادم کا المیہ جنم لیتا ہے۔ راشد کے لہجے کی تشکیل بھی انہیں عناصر سے ہوئی ہے جو بار بار ہمیں اقبال کی یاد دلاتے ہیں اور جن لوگوں کے کان اقبال کی شاعری اور اس کے لہجے سے آشنا ہیں وہ اسے پہچاننے میں دقت محسوس نہیں کریں گے۔ مثلاً:

رہی ہے حضرت یزداں سے دوستی میری

رہا ہے زہد سے یارانہ استوار مرا

گزر گئی ہے تقدس میں زندگی میری

دل اہرمن سے رہا ہے ستیزہ کار مرا

بنالی اے خدا اپنے لیے تقدیر بھی تو نے

اور انسانوں سے لے لی جرأت تدبیر بھی تو نے

اسی غور و تجسس میں کئی راتیں گزاری ہیں

میں اکثر چیخ اٹھتا ہوں بنی آدم کی ذلت پر

--

یہاں عدم ہے نہ فکر و جود ہے گویا

یہاں حیات مجسم سرود ہے گویا

--

نغمہ سیارگاں بے رنگ و آب

قطرہ بے مایہ طغیان شباب

میری ہستی ہے نحیف و بے ثبات

تاک کی ہر شاخ ہے آفاق گیر

جس سے میری سلطنت تابندہ ہے

انتہائے وقت تک پابندہ ہے

ایک دلچسپ نکتہ یہ بھی ہے کہ جب راشد نے آنکھیں کھولی تو وہ دور تحریک

آزادی کا دور تھا اور اس طویل عرصے میں راشد کے علاوہ بہت سے دوسرے شعرا نے

بھی آزادی کے حق میں آواز اٹھائی لیکن ان کا احتجاج ذرا مختلف تھا مثلاً اقبال نے

زیادہ تر اپنی شاعری میں مغربی تہذیب کو نشانہ بنایا اور اس کے ساتھ وہ وطن سے محبت کا

بھی اظہار کرتے ہیں۔ لیکن راشد کے یہاں زندگی سے بغاوت کا ایک مخصوص انداز ہے وہ اقبال کی طرح مغربی تہذیب کا مذاق نہیں اڑاتے بلکہ وہ ایک باغی سپاہی بن کر دشمن سے انتقام کی سعی کرتے ہیں اور یہ انتقام بھی انوکھا ہے وہ اس انتقام کے ذریعے اپنی مجروح انا کو تسکین دیتے ہیں۔

اک برہنہ جسم اب تک یاد ہے  
اجنبی عورت کا جسم

میرے ہونٹوں نے لیا تھارات بھر  
جس سے ارباب وطن کی بے بسی کا انتقام  
وہ برہنہ جسم اب تک یاد ہے  
ایک لمحے کے لیے دل میں خیال آتا ہے

تو مری جان نہیں  
بلکہ ساحل کے کسی شہر کی دو شیزہ ہے

اور ترے ملک کے دشمن کا سپاہی ہوں میں  
بیکراں رات کے سناٹے میں

# حلقہ ارباب ذوق کی شاعری میں

متصوفانہ رجحان

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ حلقہ ارباب ذوق کی شاعری میں داخلیت، اور روحانیت کے عناصر بھی بھرپور انداز میں پائے جاتے ہیں۔ حلقہ ارباب ذوق کی شاعری میں بنیادی اہمیت اس حقیقت کو حاصل ہے کہ شاعر خارج اور باطن کی دو دنیاؤں میں آہنگ اور توازن کس فنکارانہ طریقے سے پیدا کرتا ہے۔ حلقہ کے بعض انتظامی خصوصیات کی طرف ن۔م۔م۔راشد نے اس طرح اظہار خیال کیا ہے۔

حلقہ کے دروازے ہر طرح کے مصنفین اور ان کی تحریروں کے لئے کھلے تھے۔ خواہ وہ جمالیات پرست ہوں، بائیں بازو سے متعلق ہوں، مذہبی ذہن رکھتے ہوں، صوفی ہوں، روایت پرست ہوں یا جدید بس شرط یہ تھی کہ ان کی تحریروں میں ادبیت پائی جائے۔

(حلقہ ارباب ذوق: از یونس جاوید)

حلقہ ارباب ذوق کے شعرا میں کچھ شعرا کو یہ اہمیت حاصل ہے کہ انہوں نے غیر ملکی شعرا کے مطالعے اور ترجمے سے جدید شاعری کے اصول وضع کیے اور جب حلقہ ارباب ذوق سے وابستہ ہوئے تو نئے شعرا کی ادبی تربیت میں ان اصولوں کو حسن و خوبی سے استعمال کیا۔ حلقہ ارباب ذوق کی شاعری جس زمانے میں معروف ہوئی اس وقت ترقی پسند تحریک نے شاعری کا رخ واضح مقصدیت کی طرف



موڑ دیا تھا۔ حلقہ ارباب ذوق کے کچھ شعرا نے چڑھتے سورج کی پوجا کرنے کے بجائے ان دھند لکوں کو قبول کیا جو صبح کے اندھیرے یا غروب آفتاب کی ٹپتی ہوئی روشنی سے ترتیب پاتے ہیں۔ ان کی شاعری کا دوسرا زاویہ گیت ہے ان کا لفظوں اور آوازوں کی ایک ایسی سرمالا ہے جو رات کی ڈوری سے بندھی ہوئی ہے ان کی گیتوں کے ذریعے قاری کو ایک ایسے روحانی فلسفے سے روشناس کرانے کی سعی کی ہے جس کی ترویج قدیم زمانے میں میر ابائی، امارو اور چندی داس نے کی تھی۔

حلقہ ارباب ذوق کے مشہور شاعر یوسف ظفر کی شاعری میں داخل کے رویے بے حد تیز اور محرک ہیں۔ اس کے علاوہ تصوف و روحانیت کے عناصر بھی موجود ہیں۔ اسلام میں مذہبی تصورات کی نئی تشکیل پر غور کرتے ہوئے یوسف ظفر نے رد و قبول کا ایک جاندار نظریہ اپنا لیا اور افسردگی کے خلاف پر شکوہ آواز اٹھائی۔ ذہنی اعتبار سے مغربی تمدن کو اسلامی تمدن کے بعض پہلوؤں کا مزید ارتقا پا کر بھی انہوں نے افکار نو کی ناگزیری پر زور دیا۔ انھی کے الفاظ میں نئے نئے زاویہ نگاہ نمایاں کیے گئے ہیں۔ پرانے مسئلے تازہ تجربے کی روشنی میں دوبارہ حل کئے گئے ہیں۔ نئے نئے مسائل بھی رونما ہوئے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسانی شعور اپنے سب سے پرانے بنیادی تعینات زمانی و مکانی اور حادثات پر غالب آ رہا ہے۔ یوسف ظفر کی نظموں میں حرارت و حرکت کے عناصر مختلف شکلوں میں بھر کر سامنے آئے ہیں۔ یوسف ظفر کے یہاں حرارت کا ایک وسیع مفہوم ہے۔ جس میں تمازت، آنچ، نور وغیرہ شامل ہے۔ یوسف ظفر کی داخلیت محض داخلیت بھی نہیں ہے بلکہ اس داخلیت کے تار و پود فطرت کے مختلف مظاہر سے بنے ہیں۔ مظاہر فطرت کو انہوں نے محض لفظی سطح پر ہی اخذ نہیں کیا ہے بلکہ ان سے مصورانہ پیکر سازی کی ہے۔ پیکروں کے جھرمٹ کے اعتبار سے یہ شاعری خارجیت کا احساس دلاتی ہے مگر انہیں پیکروں کی جھرمٹ کی تہہ میں ایک

ایسی روح کو بھی محسوس کیا جاسکتا ہے جو بے چین ہے مضطرب ہے اور بڑی حد تک تنہا ہے۔

چاندنی رقص کیا کرتی ہے جن پیڑوں پر  
اُن کے پتوں کے تلے سہے ہوئے سایوں کو

موت کے کانپتے بڑھتے ہوئے ہاتھوں کا لمس  
خوف سے پیرہن چاک بنا دیتا ہے

سیم کا نرم، سکوں فام سمندر جیسے  
ایک ہی موج سے لہرا کے چھلک جاتا ہے

ایک ہی جھونکے سے یہ سہے ہوئے سائے بھی  
کسی وحشی کا گریبان دریدہ بن کر  
نور کے سینے پہ بسمل کی طرح لوٹتے ہیں  
گنگناتی ہے شگوفوں کے دو تارے پہ ہوا

چاندنی رقص میں دم توڑتے ٹھنڈے سائے  
کون ان کا لے قیموں کا بھلا غم کھانے

ان اشعار سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یوسف ظفر کا باطنی حصہ آگ کی طرح  
سلگتا ہے اور جب یہ گفتگو میں ڈھل کر نکلتا ہے تو شعلہ بن جاتا ہے اور جب درد کے  
زیر اثر پلکوں پر نمودار ہوتا ہے تو ایک جلتے ہوئے آنسو کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ گویا

یوسف ظفر کی تمام زندگی کا اظہار آگ اور پانی کے ذریعے ہوا اور یہی وہ امتزاجی کیفیت ہے جس سے ان کی شاعری میں روحانی عنصر ابھر کر سامنے آیا۔ ایک جگہ وہ کہتے ہیں:

ٹوٹ کر دل کی امیدوں نے کیا ہے تعمیر  
ایک بلور کا شفاف محل آنکھوں میں

گھومتی جس سے نظر آتی ہے دنیا ساری  
ڈوب کر جیسے ابھرتی ہے بھنور میں کشتی

ایک بے نور دھند کا ہے فضاؤں پہ محیط  
جو مرے غم کی سیاہی کا پتہ دیتا ہے

ابر آلود ہے منظر کہ مری آنکھوں میں  
صاف تصویر اترتی ہی نہیں ہے کوئی

گھومتا جاتا ہے بلور کا شفاف محل  
گھومتی جس سے نظر آتی ہے دنیا ساری

اس نظم میں یوسف ظفر نے بڑی خوبصورت پیکر تراشی سے کام لیا ہے مگر یہ تمام پیکر ان کی روحانی اداسی اور تڑپ کی علامت ہیں۔ یہ فضاؤں پر بے نور دھند لکے کا محیط ہونا، امید کی کشتی کا ٹوٹنا، بھنور میں ڈوبنا اور پھر ابھرنا غم کی سیاہی ابر آلود منظر وغیرہ لفظیات اور لفظی خوشے شاعر کی ذہنی پسپائی کے غماز ہیں۔

حلقہ ارباب ذوق کے ایک اور ممتاز شاعر قیوم نظر کی انفرادیت یہ ہے کہ انہوں نے اس بدلتی ہوئی دنیا کو اپنا موضوع بنایا اور انہیں کیفیتوں کو اپنے اشعار میں ڈھالا۔ ان کی خوبی یہ ہے کہ وہ قاری کی روح ٹٹولتے ہیں۔ ان کے کلام کی دوسری نمایاں بات یہ ہے کہ وہ ان تمام فروعی عناصر کے خلاف نبرد آزما ہیں جو تصوف اور روحانیت کا سہارا لیکر انسانیت کا شکار کھیلتے ہیں۔ صوفی کی قنوطیت پسندی، بے عملی، ناخوش اندیشی کی وہ پرزور مذمت کرتے ہیں۔ اگر تصوف پر غور کیا جائے تو تصوف کی تمام تر شاعری مسلمانوں کی سیاسی انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا کہ جس قوم میں طاقت اور توانائی مفقود ہو جائے تو اس قوم کا نقطہ نگاہ بدل جایا کرتا ہے ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین اور جمیل شے ہوتی ہے اور ترک دنیا موجب تسکین۔ چونکہ قیوم نظر نے جس دور میں شاعری کی وہ بیسویں صدی کا دور تھا اور یہی زمانہ ہندوستان کی آزادی کا زمانہ تھا۔ کانگریس اور مسلم لیگ کی تحریک آزادی، سول نافرمانی کا ایک طویل دور دو عظیم جنگوں کے اقتصادی بحران سے پیدا شدہ سیاسی خلفشار یہ سب باتیں ماحول پر ایک نمایاں اثر مرتب کرتی ہیں بے قراری و شوریدہ سری، ہنگامہ، جنگ، جذباتی اور ذہنی ابال ان سب باتوں نے اس خاص نظریہ حیات کو فروغ بخشا جو خود غرضی کی اساس پر قائم ہوتا ہے اس پر آشوب ماحول میں جب قیوم نظر کے قلم سے اشعار نکلے وہ انسان دوستی، رواداری، خدمت خلق، وسیع المشرقی، اخلاقی بلندی اور قلبی طہارت پر مبنی تھے۔ اور اردو شاعری میں تصوف کے مسئلے سے بحث کرتے ہوئے شاعر نے انہیں چیزوں پر زور دیا ہے۔ صوفی شعرا نے خدا کو پہچاننے کا راستہ اپنے آپ کو پہچاننے اور انسان کو سمجھنے کا قرار دیا ہے اس سے انسان کی عظمت روشن ہوتی ہے اور انسان دوستی کی راہیں کھلتی ہیں۔ انسان دوستی کا مسلک تصوف کی تعلیم کا مرکزی نقطہ ہے اور اردو شعرا نے اس پر طرح طرح سے زور دیا ہے۔ ایک جگہ

ایک بے کیف شام کے بس میں  
رینگتے سائے اونگھتی راہیں  
چند سہمے ہوئے چہرے اور میں

زندگی رنگ و بو سے بیگانہ  
سرنگوں دل گرفتہ اور اداس  
آہ وہ اس کے قہقہے اور میں

چاہتا ہوں گزر سکوں اک بار  
آرزوں کے چیتانوں سے  
ہوں جہاں لاکھوں چہرے اور میں

ہر نفس میں ہو نغمہ ناہید  
خاک پا ہو مری بہار بدوش  
یہ سماں جاوداں رہے اور میں

دل ناکام کی تن آسانی  
خندہ زن ہے مرے ارادوں پر  
ورنہ دریائے غم بہے اور میں

www.taameernews.com  
جانے یوں ہی رہیں گے اب کب تک

رینگتے سائے اونگھتی راہیں

چند سہمے ہوئے چہے اور میں

جب معاشرے کے حالات بگڑنے لگتے ہیں وسیع المشربی کا تصور ختم

ہونے لگتا ہے انسان دوستی کا مقصد فوت ہونے لگتا ہے تو شاعر کا احساس افسردہ

ہو جاتا ہے اور افسردہ دلی سے فکر کے ان عناصر کا تعلق اس طرح قائم ہوتا ہے کہ یہ

عناصر ایک شدید احساس محرومی کے نتیجے میں پیدا ہوئے ہیں۔ کسی خاص فلسفیانہ انداز

نظر کے باعث وجود میں نہیں آئے۔ اور اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ مایوس آدمی یا تو خودکشی

کر لیتا ہے یا فلاسفر بن جاتا ہے یہ باتیں قیوم نظر کی نظموں میں صاف صاف نظر آتی

ہیں۔

حلقہ ارباب ذوق کے ایک اور مشہور شاعر ضیاء الدین جالندھری کی امتیازی

خوبی یہ ہے کہ انہوں نے تصوف و روحانیت کی رومانیت کو بے حد عزیز رکھا اور اسے

ایک انفرادی شان عطا کی ہے۔ مشرقی تہذیب کی تاریخ میں تصوف اور متصوفانہ

تجربوں کے پراسرار سفر اور اردو شاعری کے باطنی تجربوں سے ان کا شاعرانہ تخیل ایک

رشتہ قائم کرتا ہے۔ ضیاء جالندھری کی تحریر کا طرہ امتیاز ویرانی، بے حسی، اور آج کے

معاشرے کی بھیا نک تصویر ہے۔ ایک ایسا معاشرہ جو اپنی تمام روحانی قدروں کو گنوا کر

بے سمت اور بے منزل ہو کر رہ گیا ہے۔ ضیاء جالندھری کے کلام کی خصوصیت ان کی

قومی شاعری ہے ملک و ملت کی سیاسی بد مستی کا احساس آپ کو بے چین کیے دیتا ہے۔

آپ کی اکثر نظموں میں سیاسی پستی کے دردناک واقعات ملتے ہیں۔ آپ اپنی نظموں

میں ہندوستان کے امتیاز ملت و آئین کی تصویر کھینچ کر ہندوستان کے نظارے کو کل

انسانوں سے بڑھ کر عبرت خیز ظاہر کر کے اقوام ہند کو عمل کی طرف ابھارتے ہیں۔ اس

www.taameernews.com  
دور کے کلام میں مشرقی تصوف و روحانیت کی جھلک بھی کہیں کہیں نمودار ہوتی ہے وہ  
موجودات کا مطالعہ گہری نظر سے کرتے ہیں اور فطرت کی دل کشیاں ان کے لیے  
جاذب نظر ہوتی ہیں۔

ایک جگہ وہ کہتے ہیں:

جہان ریگ کے خواب گراں سے آج تو جاگ  
ہزاروں قافلے آتے رہے، گزرتے رہے

کوئی جگا نہ سکا تھکو، تجھ سے کون کہے  
وہ زیت موت ہے جس میں کوئی لگن ہو نہ لاگ

تڑپ اٹھے ترے ہونٹوں پہ کاش اب کوئی راگ  
جو تیرے دیدہ سنگیں سے رود بن کے بہے

یہ تیری تیرہ شمی بجلیوں کے ناز ہے  
یونہی سلگتی رہے تیرے دل میں زیت کی آگ

مگر نہیں تو اگر میرا رازداں ہوتا  
تیرے لبوں پہ دہک اٹھتی کوئی پیا رکی بات

تو آج دہر کے سینے پہ تو کہاں ہوتا  
ترے سکوں کو کبھی چھوسکا نہ وقت کا ہات

خود اپنی آگ میں ہی جل بھی ہے میری حیات

وگر نہ تیری طرح میں بھی جاوداں ہوتا

اگر بہ نظر غور دیکھا جائے تو ضیاء جالندھری کے کلام میں صوفیانہ انداز ہر دور میں نمایاں ہے۔ آپ کے کلام میں مناظر قدرت کی عکاسی بخوبی نظر آتی ہے۔ رموز فطرت میں ایک نئی دنیا نظر آنے لگتی ہے جس کے انکشاف پر وہ دیوانہ وار آمادہ ہو جاتے ہیں۔ ان کی ابتدائی شاعری فطری شاعری کہلائی جاسکتی ہے۔ جہاں ان کے پرواز تخیل اور رفعت ذکر نے طلسم ہوش ربا کا سماں باندھا ہے۔ تصوف کی چاشنی سے کلام لذت بخش ہو جاتا ہے اور رموز حقائق و اسرار کائنات کے وہ دہنیں باہر آنے لگتے ہیں کہ عقل کوتاہ اور انسان انگشت بنداں رہ جاتا ہے۔ نظم ہمایوں میں شاعر نے مناظر قدرت کی انتہا درجے کی خوب صورت تصویر کشی کی ہے۔

بلند پیڑوں کے سبز پتوں میں سطح دریا کی سلوٹوں پر  
ہوا کے جھونکوں سے دھوپ کے جھلملائے تارے تھرک رہے ہیں

خنک ہوا جیسے کانچ کی تیز کرچیں رگ رگ کو چیرتی ہیں  
خنک ہوا جیسے تلخ مئے کائنات کے جسم میں رواں ہے

یہ کشتیاں برف سے ڈھکی سیلی چوٹیوں پر نظر جمائے  
ہوا سے ٹکراتی سرد پانی کو کاٹی بڑھتی جارہی ہیں

یہ تہقہے شوخ شوخ باتیں یہ ہنستے چہروں کا ایک جھرمٹ  
نظر نظر میں گداز کرنوں کی آنچ محسوس ہو رہی ہے



کسی کنارے کے تیرہ سایوں میں بھول آئے ہیں بار غم کو  
وہ برف کی چوٹیاں نگاہوں کے دائروں میں ابھر رہی ہیں

کہیں بہت دور چھوڑ آئے ہیں آج بے حس عمارتوں کو  
جو اپنے سینے میں تیرگی کا دھواں دبائے سک رہی تھیں

سلگتی چنگاریاں جہاں بڑھتی راکھ میں دب کے سو گئی تھیں  
جہاں فردہ غبار میں زندگی تو کیا موت بھی نہیں تھی  
کہیں انہیں چوٹیوں سے اب وہ عمارتیں پھر ابھر نہ آئیں

حلقہ ارباب ذوق کے ایک اور مشہور شاعر مجید امجد کی نظموں میں ایک ایسی ہم آہنگی  
ہے جو شاعر کے تفکر کو کسی خاص نقطہ نظر سے منسلک نہیں کرتی بلکہ اسے مختلف نقطہ ہائے  
نظر میں توازن قائم کرنے پر اکساتی ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ وہ نفسیاتی طور پر کسی  
ایک مکتبہ فکر کے تابع نہیں ہیں۔ حالانکہ ان کی شاعری کا دور سیاسی خلفشار، نظریاتی  
تضاد کا دور ہے اور اس دور نے قریب قریب ہر شاعر کو ایک خاص ڈھنگ سے متاثر  
کیا۔ مسلمانوں کی تباہی اور ان کی چشم دید کس میرسی کی حالت نے آپ کی نظموں میں  
سوز گداز اور جذبہ قومی پیدا کر دیا۔ ۱۹۰۸ء کے بعد سے بڑے بڑے انقلاب  
رونما ہوئے۔ جنگ عظیم اور مسلمانوں کی تباہی نے آپ کے دل و دماغ پر گہرا اثر  
مرتب کیا پس اس کے بعد سے آپ کے اشعار میں لفظی خوبیوں کے بجائے معنوی  
خوبیاں نظر آنے لگیں آپ کے اشعار فلسفہ تصوف سے پر ہو گئے۔ آپ نے اپنا  
جداگانہ اصول خیر مقرر کر کے اس کی تعلیم عام کرنے کا بیڑا اٹھالیا۔

## آزادی کے بعد جدید اردو شاعری میں

### تصوف اور روحانیت کا عنصر

۱۹۴۷ء کے انقلاب کے بعد زندگی میں نئے حالات پیدا ہوئے اور ان نئے حالات کے نتیجے میں نیا احساس بیدار ہوا، نئے شعور نے آنکھ کھولی اور نئے معاملات و مسائل وجود میں آئے ایک نئی دنیا بیدار ہوئی اور ایک نیا معاشرہ ہمارے سامنے آیا۔ یہ تمام تبدیلیاں ہماری زندگی کی اہم تبدیلیاں تھیں۔ اور ان تبدیلیوں نے زندگی کے ہر شعبے میں ایک نیا انداز پیدا کیا اور شاعری بھی اس نئے انداز سے بچ نہ سکی۔ سارے ملک میں جدید طرح کی نظمیں لکھی جانے لگیں۔ ان نظموں میں مناظر قدرت کا بیان تھا۔ سماجی حالات کی ترجمانی تھی۔ قومی شعور کی عکاسی تھی، تصوف و روحانیت کا عنصر تھا۔ یہی سبب ہے کہ وطن پرستی انسان دوستی اور آزادی کے خیالات ان نظموں میں جگہ جگہ نظر آتے ہیں۔ کچھ شعرا ایسے ہیں جو محفل رقص و نغمہ چھوڑ کر حقیقی زندگی کی طرف آئے۔ مزدوروں کے گیت گائے، سرمایہ دارانہ نظام کا تجزیہ کر کے مساوات کا پرچم بلند کیا اور اس طرح انسانیت کے پیغام کو عام کرنے کی شعوری کوشش کی۔ ان تمام شاعروں نے جدید شاعری کو فروغ دینے میں نمایاں حصہ لیا۔ ۱۹۴۷ء کے بعد کے شعراء کے یہاں ایک نیا احساس، ایک نیا شعور ملتا ہے۔ ان سارے شعراء نے زندگی کے متنوع پہلوؤں کی طرف توجہ کی ہے۔ وہ زندگی سے بیزار نہیں ہیں انہیں زندگی سے دلچسپی ہے۔ ان کے یہاں زندگی کا سماجی شعور ملتا ہے۔ سیاست سے بھی انہیں نسبت ہے اسی لئے وہ اپنے ماحول کی صحیح عکاسی کرتے ہیں۔ ان کے سامنے ایک نصب العین بھی ہے وہ ایک نقطہ نظر اور نظریہ حیات بھی رکھتے ہیں۔ غرض یہ کہ

اس زمانے کی جذباتی، ذہنی، عملی اور فکری زندگی کے تمام پہلوؤں کی ترجمانی ان کی نظموں میں ملتی ہے۔ دروں بنی جو ترقی پسندوں کے ساتھ مخصوص ہے اور دروں بنی جو جدیدیت کی پہچان ہے۔ نیز روحانیت اور وسیع المشرقی ۱۹۲۷ء کے بعد اردو شاعری کا بڑا وصف ہے۔ ۱۹۲۷ء میں آزادی وطن کے ساتھ تقسیم وطن سے بھی دوچار ہونا پڑا نتیجتاً فسادات کا ایک بھیانک سلسلہ شروع ہو گیا۔ لاکھوں لوگ انتقال وطن کے لیے مجبور ہو گئے۔ احباب، اقارب سب ایک دوسرے سے پھٹ گئے۔ یہ حادثے ناصر کاظمی کے یہاں ایسا المیہ بن کر ابھرے جس میں ان کی انفرادی آواز کی تشکیل ہوئی دیگر شعرا نے بھی اس حادثے کو اپنے طور پر پیش کیا۔ بستیوں کی تاراجی، ہرسو قہرناک ویرانی، اداسی، خاموشی، مکانوں کے کھنڈرات، منافرت، خوف و نفرت وغیرہ کے تجربات نے پورا منظر نامہ ہی بدل دیا۔ درج ذیل اشعار ایسے ہی ویران داخلی اور خارجی منظروں کے مرقعے ہیں۔

یہ وہی دیار ہے دوستو  
جہاں لوگ پھرتے تھے رات بھر

میں بھٹکتا پھرتا ہوں دیر سے  
یونہی شہر شہر نگر نگر

کہا کھو گیا مرا قافلہ کہاں رہ گئے مرے ہم سفر۔

آزادی کے بعد فسادات کے ذریعے عظیم انسانی و اخلاقی اقدار کی جس طرح پائمالی ہوئی اور حالات کی سفاکی نے جس بے غیرتی اور بے حسی سے جینے پر مجبور کیا اس کا اشارہ جوش کی تحریروں میں بھی ہمیں خوب ملتا ہے۔ ان حالات میں خود غرضی اور نفسا نفسی کی جو فضا ابھری اس کا اظہار اس شعر سے ہوتا ہے:

منتظر دوست کے زوال کے ہیں  
میرے احباب بھی کمال کے ہیں

۱۹۴۷ء کے بعد اردو شاعری پر مذہبی نقطہ نگاہ سے تصوف کا اچھا خاصا اثر ہے۔ شاعری میں اس کے دخل و عمل کی وجہ اس لیے بھی ہے کہ مصلحت وقت اور اقتضائے شاعری کی زیادہ سے زیادہ شرطیں تصوف ہی پورا کر سکتا ہے۔ علاوہ اس کے ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اردو شاعری کا مزاج لڑکپن ہی سے عاشقانہ تھا۔ اس کی گھٹی فارسی والوں نے سب اجزاء سے زیادہ محبت کا جزو شامل کر دیا تھا اور عشق تصوف کی بھی جان تھا۔ لہذا شاعری اور تصوف کو شیر و شکر ہونے میں کوئی تامل نہ ہوا۔ شاعری نے تصوف کے سارے عقائد جذب کر لئے۔ ہمارے شعرا نے ان سب مسائل کو غزلوں میں بیان کرنے کی کوشش کی جو تصوف کے مایہ ناز اجزاء تھے۔ ہمہ اوست، فنا، بقا، ترک، توکل، توحید، جبر، قدر، معرفت وغیرہ امور سے ہماری قدیم و موخر شاعری کا دامن معمور ہے۔ تصوف کے لئے یہ ہوا اتنی تیز ہوئی کہ ہمارے شعرا خواہ عقیدہ کے لحاظ سے صوفی ہوں یا نہ ہوں تصوف میں کچھ اشعار کہنا شاعرانہ فرض سمجھتے تھے۔ اردو شاعری میں مذہب کا اثر صرف تصوف ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ ایک ایسا بھی حصہ ہے جو خالص تشرع سے تعلق رکھتا ہے اور اخلاقیات کا وہ ذخیرہ نظر انداز کرنے کے لائق نہیں جو مذہبی یا نیم مذہبی اثرات سے ہماری غزلوں میں برابر آتا رہا ہے۔ مثال کے طور پر حمد و نعت و منقبت بھی شاعری کی دنیا کے مستقل اجزاء بن گئے ہیں۔ اور ایسے بھی شاعر ہیں جنہوں نے نعت ہی کے لئے عمر وقف کر دی اور اسی موضوع پر پورا پورا دیوان مرتب کیا۔ تصوف کے اثر سے اردو غزل نے عربی و فارسی میں مروج خیالات و افکار اور متصوفانہ اصطلاحاتی الفاظ و روایات اخذ کیں۔

۱۹۴۷ء کے بعد کی اگر متصوفانہ شاعری کو مد نظر رکھیں تو ہمیں اندازہ

ہوگا کہ تشبیہات کا اچھا خاصہ ذخیرہ بھی متصوفانہ خصوصیات سے مستعار لیا گیا ہے جو نہ صرف ندرت و شگفتگی کا باعث ہوا بلکہ اس سے معنویت میں بھی اضافہ ہوا۔ اشخاص اشیاء، مقامات، مکانات ہر ایک کی خصوصیات جو عالم گیر ہو چکی تھیں اور جن کے اثرات مذہب ذہن نشین کر چکا تھا ان کو خاص ترکیب سے نہایت ہی اختصار کے ساتھ ہماری زبان کے بنانے والوں نے اپنے ادب میں چن کر اس طرح لے لیا کہ زبان کے خزانے کو ایک نمایاں اہمیت حاصل ہو گئی۔ چونکہ شاعری اپنی مجموعی خصوصیات کی وجہ سے ہر دل عزیز و ہمہ گیر ہے لہذا جب کبھی بزرگان دین یا مذہبی لڑائیوں یا مقدس مقامات کا نام آجاتا تھا تو اشعار کی دوسری دلچسپیوں کے ساتھ یہ اسماء وغیرہ بھی کان سے اتر کر دل تک پہنچ جایا کرتے تھے۔ کسی قوم کے مذہبی رسوم و عقائد سے واقفیت اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ کسی مذہبی کتاب یا سماجی تاریخ کا مطالعہ نہ کیا جائے جو ہر شخص کے بس کی بات نہیں۔ ہندوستان کے مشترکہ تمدن میں ہندو مسلمان کا ایک دوسرے کے رسوم، عقائد وغیرہ سے نا بلد رہنا اچھا نہ تھا۔ تصوف نے بڑے حسن کے ساتھ ہماری شاعری کے ذریعے سے اس کمی کو ایک حد تک پوری کرنے کی کوشش کی۔ ہندوؤں کے مذہبی امور و کردار جن کے اشارے جدید شاعری میں پائے جاتے ہیں وہ یہ ہیں۔ بت پرستی، خدا پرستی، گنگا اشنان، ہولی، دیوالی، بسنت، جنم اشٹمی، رام، کرشن، سیتا، برہمن، جوگی وغیرہ۔ مسلمانوں کے مذہبی معاملات کا ذکر بھی ۱۲ء کے بعد کثرت سے ہے۔ مقامات، رسوم، عقائد، سب کے متعلق کچھ نہ کچھ اشارے مل ہی جاتے ہیں۔ یہ نکتہ بھی قابل توجہ ہے کہ ان اسماء کے تاریخی پس منظر یا اعتقادی وسعت نے بعد میں ان کو سماہی تک محدود رہنے نہیں دیا بلکہ علامتوں میں تبدیل کر دیا اور ان کے پس پشت بعض مخصوص تصورات کی دنیا قائم ہو گئی مثلاً۔ معراج، قیامت، کربلا، خضر، ابلیس کے مفہوم صرف وہی نہیں رہ گئے جو

اصلاً تھے اور جن سے ایک خاص شخص جگہ یا واقعہ سمجھا جاتا تھا بلکہ ان کی خصوصیات جہاں کہیں بھی کسی شخص یا واقعہ میں ملیں فوراً ذہن ان کی طرف منتقل ہوا کر عمومیت اختیار کر لیتا ہے۔ تصوف کا اثر اردو شاعری پر اور بالخصوص غزل کی نشوونما پر بہت زیادہ پڑا ہے۔ یہاں تک کہ داستان عشق کی ہمت افزائی و پرورش اسی کے ہاتھوں ہوئی اور دوسرے خیالات جو غزل میں آئے وہ بھی زیادہ تر تصوف کی موافقت میں یا مخالفت میں شاہد و ساقی، جام و شراب، شیخ و زاہد، زلف و عارض، وغیرہ کی نوعیت حقیقی نہ ہو کر مجازی ہے اور جس نے غزل کو ایک خاص تہذیبی پیکر عطا کر دیا۔ تصوف نے سب سے زیادہ عشق پر زور دیا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اردو والوں نے بھی اسی موضوع کو بنیادی حیثیت دی۔ صوفیوں نے راہ عشق میں تن، من، دھن سب کچھ لگا دیا نہ دنیا کی فکر نہ عقبی کی صرف ذات واحد میں فنا ہو جانا ان کے لئے سب کچھ تھا۔ وہ اس دھن میں نہ کھانا جانتے تھے نہ پینا۔ ہر وقت اسی کی یاد میں محو تھے۔ یہی رویہ یہی معیار ہمارے شعرا نے اپنے عشق کا رکھا خواہ وہ خدا سے ہو یا بندے سے ہو محبوب کی یاد میں ہر شے سے ورا ہو جانا اس کی شکایت میں لب نہ کھولنا اور جس سے ایک بار محبت ہو جائے پھر اس سے زندگی بھر محبت قائم رکھا۔ صوفیوں نے اپنے محبوب کو تمام کائنات سے زیادہ حسین و افضل سمجھا تھا ویسا ہی ہمارے شعراء نے بھی اپنے معشوق کو مثالی حسن بنا کر پیش کرنے کی سعی کی۔ تصوف نے قیامت اور اس کے متعلقات کے سلسلے میں جو ہنگامہ خیز مناظر پیش کیے ہیں ان کو اس دور کے شعراء نے بھی اپنانے کی کوشش کی۔ صور پھونکنا، قبروں سے مردوں کا اٹھنا، تن خستہ میں جان آنا، میدان حشر میں لوگوں کا مجتمع ہونا، نفسی نفسی کرنا، داور حشر کے سامنے پیش ہونا۔ میزان عدل میں خیر و شر کا تلنا۔ غرض کہ ہر ایک رو داد و منظر سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کا نتیجہ یہ ہوا کہ علاوہ الفاظ کے عاشقانہ انداز بیان و تشبیہات و استعارات کے عنوانات میں اضافہ ہوا۔ قیامت کی ہمہ

گیری مسلم تھی۔ جاہل و عالم سب اس کی اہمیت سے واقف تھے اس لئے اس کے اشارے سمجھانے میں لوگوں کو بہت کم وقت لگا۔ دوزخ و جنت، طوبیٰ و کوثر ہر اک گوشہ سے کون نہیں واقف تھا۔ اس دور کے غزل گو شعرا نے بڑی دوراندیشی سے کام لیا قیامت کے جزئیات کو اظہار عشق میں شامل کر کے جذبات کو اور مستقل کر دیا۔ مذہبی اعتقادات و عاشقانہ جذبات دونوں نے متحد ہو کر شعریت و تاثیر میں ایک خاص نشتریت پیدا کر دی۔

اس نظری گفتگو کے بعد اب اس وسیع تر عہد کے محض ان چند قابل ذکر شعرا کے کلام کا تفصیل کے ساتھ مطالعہ کریں گے جو ترقی پسند اور جدیدیت جیسے کسی بھی ایک رجحان سے متعلق ہونے کے باوجود غزل کی متصوفانہ روایت کے توسیع کار بھی ہیں۔ متصوفانہ رجحان ایک مستقل روایت اور اسلوب کے طور پر ان مختلف شعرا کے کلام میں شیر و شکر ہو گیا ہے۔

فیض احمد فیض:

فیض بنیادی طور پر حسن و محبت کے شاعر ہیں، ان کی انسان دوستی حب الوطنی، انقلاب پسندی اور آرزو مندی سب درد عشق ہی کے استعارے ہیں مگر دیکھنا یہ ہے کہ فیض کا تصور عشق صوفیائے کرام کے روایتی تصور ہی کی توسیع ہے یا انہوں نے ایک مقصد کے تحت اس کی تقلید کی ہے۔ تصور عشق کو نظام تصوف میں ایک کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ فیض کے کلام میں عشق کا تصور نہ صرف محبوب سے ہے بلکہ عوام سے عشق، وطن سے عشق، نبی نوع انسان سے عشق ہے فیض نے عشق کو عبادت کا درجہ دیا ہے۔ عشق و محبت کا جذبہ یوں تو خمیر کی طرح فیض کے وجود میں موجود تھا لیکن اس کا اظہار انکی شاعری میں آہستہ آہستہ ہو ساری دنیا کے مجبور اور بے بس انسانوں سے جیسے جیسے ان کے تعلقات مضبوط ہوتے گئے اور ان مصیبت زدہ انسانوں کی مصیبتوں

کو جب انہوں نے قریب سے دیکھا تو ان کے دل میں محبت اور دردمندی کا عنصر غالب آتا گیا اور ان مصیبتوں کے اظہار سے ان کی شاعری میں وسعت و گہرائی پیدا ہوتی گئی۔ اگر ہم فیض کے تصور محبت کو نظام تصوف میں جگہ دے دیں تو ضروری نہیں کہ ہم یہ کہیں کہ فیض کے تصور محبت میں غم محبوب کا پہلو پوشیدہ ہے۔ جیسا کہ شاعر نے خود کہا۔

اور بھی دکھ ہیں زمانے میں محبت کے سوا

راحتیں اور بھی ہیں وصل کی راحت کے سوا

یہاں پر شاعر کے لئے محبوب کی جدائی کا غم نہیں ہے، شمع کشتہ کا غم نہیں، ضعف پیری کا غم نہیں بلکہ یہ غم فاقوں کا غم ہے یہ غم کوچہ بازار میں بکھرے ہوئے اجسام کی بے حرمتی کا غم ہے۔ تضادات کے نظام کا غم ہے۔ کچلی ہوئی قوموں کے حقوق کے چھن جانے کا غم ہے۔ مزدوروں کے استحصال کا غم ہے۔ اور حقیقت تو یہ ہے کہ شاعر کا دل ان تمام غموں کی آماجگاہ ہوتا ہے۔ اور جب ایسے معاشرے کی بنیاد رکھی جاتی ہے تو خدا شاعر کی زبانی فرشتوں کو پیغام دیتا ہے کہ

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو

فیض کے یہاں شیخ و محتسب، قاتل و مقتول، خنجر و تلوار، زلف و عارض، دارورسن، قتل گاہ، مقتل، کوچہ دار، صلیب جیسے الفاظ بار بار آتے ہیں۔ یہ وہ الفاظ ہیں جن کی روشنی میں ہم فیض کے کلام میں تصوف کے عناصر بخوبی تلاش کر سکتے ہیں۔ جاں سپاری، جاں فشانی، اور جاں بازی وغیرہ شاعری کی پرانی اصطلاحات ہیں جو کہیں نہ کہیں تاریخ سے کوئی نہ کوئی واقعہ مستعار لیتی رہی ہیں۔ فیض کے یہاں یہ علامتیں زیادہ دکھائی دیتی ہیں۔ دنیا ترقی کے نقطہ عروج پر پہنچ گئی ہے۔ سائنس اور ٹکنالوجی کے ارتقاء کی رفتار ہوش ربا ہے مگر شاعری ان ترقیوں سے مرعوب نہیں بلکہ



شاعر تو قدرت کی نعمتوں کی مساوی تقسیم کا مطالبہ کر رہا ہے جس سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ شاعر کو قدرت کی نعمت اور انسانوں کی فلاح سے کتنی گہری دلچسپی ہے۔ شاعر حضرت عیسیٰ کی زندگی کو سامنے رکھتا ہے جنہوں نے بیماروں کو شفا دی، مردوں کو زندگی عطا کی، عصمت باختہ کو سر بلندی عطا کی مگر انہیں کی قوم نے مصلوب کر دیا اور یہی صلیب ان شاعری کا استعارہ بن گئی۔

فیض کے کلام میں متصوفانہ عنصر کو تلاش کرنا یقیناً امر محال ہے لیکن ان کی شاعری کے مطالعے کے بعد ہم ہرگز یہ نتیجہ نہ نکالیں کہ وہ اپنی شاعرانہ گفتگو میں مارکس اور لینن کو آئیڈیل بنا کر اشتراکیت کی علمبرداری کا بار اپنے کاندھے پر اٹھائے پھر رہے ہیں۔ یقیناً ان کی شاعری میں اشتراکیت کی بات اکثر جگہوں پر ملتی ہے لیکن ان کا نظریہ اشتراکیت ان کی شاعری میں پروگنڈہ نہیں بنا ہے۔ تمام مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اسلام حقوق بشر کا سب سے بڑا علمبردار ہے۔ فیض کی تعلیم قرآن و حدیث کی فضاؤں میں ہوئی تھی اور یقیناً فیض کو نبی آخر کی وہ حدیث یاد ہوگی کہ:

مزدور کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے اس کی مزدوری

دے دو۔

فیض نے اپنی آنکھوں سے وہ ہولناک مناظر دیکھے جب مزدوروں کے حقوق کی شدید پامالی ہو رہی تھی۔ ان واقعات نے اس حریت پسند شاعر کو اس طرح چونکا دیا تھا کہ اسے محسوس ہونے لگا کہ آزادی اور جمہوریت کے دشمنوں کا اگر جم کر مقابلہ نہ کیا گیا تو پرورش لوح و قلم کے امکانات باقی نہ رہ جائیں گے۔

چند روز اور مری جان فقط چند ہی روز  
ظلم کی چھاؤں میں دم لینے پہ مجبور ہیں ہم

لیکن اب ظلم کی میعاد کے دن تھوڑے ہیں  
اک ذرا صبر کہ فریاد کے دن تھوڑے ہیں  
فیض کا ثقافتی شجرہ نسب اسکا شعری نسب نامہ اس قدر مستند ہے کہ اس کی  
تمام تردعات کے باوجود کفر کا فتویٰ نہیں لگ سکتا۔

یہ جفائے غم کا چارہ وہ نجات دل کا عالم  
ترا حسن دست عیسیٰ تری یاد روئے مریم  
فیض کی شاعری میں اگر جام و سبو کی جھلک ہے تو اسکے ثقافتی پس منظر، مذہبی ورثے  
اور دینی تعلیم کا شعور بھی موجود ہے۔ جیسے کوئی حافظ خانہ کعبہ سے لپٹا ہوا ہو، سروادی  
سینا بھی اسی مذہبی روایت کا حصہ ہے جو انبیاء کرام سے متعلق ہے۔ موسیٰ نے سروادی  
سینا حقیقت کو بے نقاب کر کے دیکھنا چاہا اور اس کا بالواسطہ عکس بھی طور کو خاک  
کر گیا عرب اسرائیل جنگ کا شعلہ اسی کی یاد دلاتا ہے۔

پندار جنوں

حوصلہ راہ عدم ہے کہ نہیں ہے

پھر برق فروزاں ہے سروادی سینا

ائے دیدہ بینا

پھر دل کو مصفا کرو اس لوح پہ شاید

ماہین من و تو نیا پیاں کوئی اترے

روایتوں میں ہے کہ موسیٰ کی چند دن کی غیر حاضری قوم نبی اسرائیل نے

سونے کے بت کو اپنا معبود بنا لیا اور موسیٰ نے اپنی قوم سے ناراض ہو کر توراہ کی تختیاں توڑ دی تھیں اور نبی اسرائیل وحی کے انعام سے محروم ہو گئے تھے۔ شاعر نے اس واقعہ کو یوں نقل کیا ہے۔

ہر اک اولیٰ الامر کو صدا دو  
کہ اپنی فرد عمل سنبھالے

اٹھے گا جب مجمع سرفروشاں  
پڑیں گے دارورسن کے لالے

کوئی نہ ہوگا کہ جو بچالے  
جزا سزا سب کیسبیں پہ ہوگی

یہیں سے اٹھے گا شور محشر  
یہیں پہ روز حساب ہوگا

فیض کے مجموعہ کلام ”مرے دل مرے مسافر“ کے مطالعے کے بعد اس بات کا بھی احساس ہوتا ہے کہ فیض نے قیامت کا بھی تذکرہ کئی جگہوں پر کیا ہے۔ جیسا کہ قیامت کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے کہ زمین کی ساری چیزیں فنا ہو جائیں گی صرف پروردگار عالم کی ذات باقی رہے گی۔ فیض نے اپنی ایک مختصر نظم میں اس آیت کی تصدیق یوں کی ہے۔

وہ دن کہ جس کا وعدہ ہے  
جو لوح ازل میں لکھا ہے

جب ظلم و ستم کے کوہ گراں  
روئی کی طرح اڑ جائیں گے

جب دھرتی دھڑ دھڑ دھڑ کے گی  
جب ارض خدا کے کعبے سے

سب بت اٹھوائے جائیں گے  
بس نام رہے گا اللہ کا

(مرے دل مرے مسافر: فیض احمد فیض)

غزل ہو یا نظم، قطعہ ہو یا گیت، سبھی میں فیض کے مذہبی پس منظر اور اس کے  
عقائد تہہ نگین دکھائی دیتے ہیں۔

وہ بتوں نے ڈالے ہیں سو سے کہ دلوں سے خوف خدا گیا  
وہ پڑیں ہیں روز قیامتیں کہ خیال روز جزا گیا  
وہ نفس تھا خار گلو بنا جو اٹھے تو ہاتھ لہو ہوئے  
وہ نشاط آہ سحر گئی وہ وقار دست دعا گیا

مریم و عیسیٰ مسلمانوں کے لئے مقدس و محترم ہستیاں ہیں جناب عیسیٰ کے  
گہوارے سے لے کر دوبارہ جی اٹھنے تک کہ جتنے بھی زندگی کے پہلو ہیں عیسائیوں  
نے سبھی پر طبع آزمائی کی ہے۔ عیسائیوں نے جناب عیسیٰ کے مجسمے کو مختلف طریقے سے  
دکھایا۔ کبھی کاندھے پر صلیب لادے یا پھر صلیب پہ ہاتھ پاؤں ماتھے میں کیلیں  
لڑنے۔ مگر قرآن نے ان تمام علامتوں کو سختی سے رد کیا ہے اور مسلمانوں کے یہاں

ان دونوں کا تقدس عظیم الشان علامت بن کر رہ گیا۔ فیض نے چند الفاظ میں ان تمام باتوں کی ترجمانی اس طرح کی ہے۔

دور آفاق پہ لہرائی کوئی نور کی لہر

خواب ہی خواب میں بیدار ہو اور دکا شہر

خواب ہی خواب میں بے تاب نظر ہونے لگی

عدم باد جدائی میں سحر ہونے لگی

اور بھی اس طرح کے بہت سارے اشعار ہیں جن میں اسلامی تاریخ کے بہت سارے واقعات پوشیدہ ہیں جس کے مطالعے کے بعد ان کے متصوفانہ رجحان کی بھی نشاندہی کی جاسکتی ہے۔ جیسا کہ پچھلی گفتگو میں آچکا ہے کہ فیض نے پروردگار عالم کی نعمتوں کا احاطہ مختلف جگہوں پر کیا ہے۔ اسی طرح فیض نے آزادی کے بارے میں لکھا ہے کہ آزادی بھی اللہ کی عطا کی ہوئی ایک نعمت ہے جو تو میں اس کی قدر نہیں کرتیں ان کی بستیاں ویران اور معدوم ہو جاتی ہیں اس مقام پر فیض آزادی کی تکمیل اس طرح کرتے ہیں۔

پھر آگ بھڑکنے لگی ہر ساز طرب میں

پھر شعلے لپکنے لگے ہر دیدہ تر سے

پھر نکلا ہے دیوانہ کوئی پھونک کے گھر کو

کچھ کہتی ہے ہر راہ ہراک را ہزیر سے

وہ رنگ ہے امسال گلستاں کی فضا کا

اوجھل ہوئی دیوار قفس حد نظر سے

## مخدوم محی الدین:

اگر مخدوم کی ابتدائی شاعری کا مطالعہ کیا جائے تو یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے مزاج میں انسانیت کو پریشانیوں سے نجات دلانا، ظلم و استبداد کے خلاف آواز بلند کرنے کا ایک شعور موجود تھا۔ یوں تو مخدوم کی شناخت ایک ترقی پسند شاعر کی حیثیت سے ہے۔ اردو شعر و ادب میں ترقی پسند تحریک نے جو انقلابات برپائے ہیں ان کی شاید ہی کوئی دوسری مثال ہو۔ مخدوم کے یہاں انقلابیت کے ساتھ ساتھ متصوفانہ اور روحانی رجحانات بھی کارفرما ہیں۔ مخدوم کے کلام میں تصوف کی آمیزش کی وجہ یہی ہے کہ یہ ذوق انہیں وراثتاً ملا۔ ان کے اسلاف میں دین داری کی زبردست روایت تھی۔ مذہبی افراد کا اجتماع ان کے گھر پر برابر لگا رہتا تھا۔ مخدوم کا گھر مذہب کے معاملے میں بہت سخت تھا۔ مذہب کے ایسے سخت گیر ماحول میں مخدوم نے پرورش پائی تو ظاہر ہے ان کے کلام میں فنی پختگی، نشاطیہ لب و لہجہ زبان و بیان کا حسن اور قومی تحریک کے ساتھ تصوف کی جھلکیوں کا آنا بھی ایک فطری بات ہے۔ مخدوم کی مشہور نظم ”اندھیرا“ جسے پڑھکر ان کے متصوفانہ رجحان کی صحیح نشاندہی کی جاسکتی ہے۔ ”اندھیرا“ ایک علامتی نظم ہے۔ استحصال پسندوں نے جو تہذیب انسانیت کو دی ہے اس تہذیب میں مرتے ہوئے جسموں کی کراہیں موجود ہیں۔ انسانیت کے سردھڑ سے جدا ہیں، کٹی ہوئے لاشیں ہیں، لاش کے ٹکڑوں سے ٹکرائے کر ٹھنڈی ہوائیں نالہ و فریاد کر رہی ہیں۔ سماج کی اس سکتی ہوئی آواز کو مخدوم نے نظم ”اندھیرا“ میں خوبصورتی سے پیش کیا ہے۔

رات کے ہاتھ میں اک کاسہ دریوزہ گری  
یہ چمکتے ہوئے تارے، یہ دمکتا ہوا چاند

بھیک کے نور میں، مانگے کے اجالے میں مگن  
یہی ملبوس عروسی ہے، یہی ان کا کفن

اس اندھیرے میں وہ مرتے ہوئے جسموں کی کراہ  
وہ عزازیل کے کتوں کی کبیر گاہ  
وہ تہذیب کے زخم  
خندقیں

باڑھ کے تار  
باڑھ کے تار میں الجھے ہوئے انسانوں کے جسم

اور انسانوں کے جسموں پہ وہ بیٹھے ہوئے گدھ  
وہ تڑپتے ہوئے سر

میتیں ہات کٹی پاؤں کٹی

لاش کے ڈھانچے کے اس پار سے اس پار تک۔

مخدوم کی اس نظم سے ان کی شاعری کے ایک نئے موڑ کا آغاز ہوتا ہے  
انہوں نے بہت قریب سے ہندوستانی سماج کو انگریزوں کے پنجہ آہن میں  
سسکتا ہوا دیکھا تھا۔ اس کا احساس مخدوم کو تھا نتیجتاً انہوں نے اس سماج کے روز و شب  
کو بدلنے کی ٹھان لی۔ قید، چاند ستاروں کا بن، پیار کی چاندنی، مسیحا، سجدہ وغیرہ یہ سب  
ایسی نظمیں ہیں جس میں ان کے روحانی احساسات کی ترجمانی ملتی ہے۔ خاص کر ان  
نظموں میں نہ تو جھنجھلاہٹ پائی جاتی ہے اور نہ دارنگی شوق میں حدوں سے پھلانگنے کی

کوشش بلکہ ان کی جگہ ضبط و استقلال، جذبہ کا ٹھہرا ہوا انداز، اور استحکام ملتا ہے۔ انکی ایک اور نظم سجدہ، جس میں ان کا رومانی عنصر ابھر کر سامنے آیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

پھر اسی شوخ کا خیال آیا  
پھر نظر میں وہ خوش جمال آیا

پھر تڑپنے لگا دل مضطر  
پھر برسنے لگا ہے دیدہ تر

یاد آئیں وہ چاندنی راتیں  
وہ ہنسی چھیڑ دل لگی باتیں

شب تاریک ہے خموشی ہے  
کل جہاں محو عیش کوشی ہے

لطف سجدوں میں آ رہا ہے مجھے  
چھپ کے کوئی بلا رہا ہے مجھے

(انتخاب کلام مخدوم محی الدین: انجمن ترقی اردو ہند۔ علی گڑھ)

مخدوم کے ذہن پر مذہبی روایات اور عشق کے متصوفانہ تصور کا گہرا اثر ہے اس کے ثبوت میں ڈاکٹر وحید اختر کا مضمون ہماری نگاہوں کے سامنے ہے جس میں انہوں نے مخدوم کے تعلق سے لکھا تھا کہ:



وہ سرمدی سجدے اور تقدیس

عصیاں جیسے الفاظ کا استعمال برابر اپنے

کلام میں کرتے ہیں۔ آگے چل کر وہ کہتے ہیں کہ:

مخدوم کی نظمیں جو ولی اور اقبال اور چغتائی کی تصویر، قلندر کو دیکھ کر کہی گئی  
ہیں وہ مجموعی طور پر ان کی ابتدائی فکر عشق اور شاعری کے تصورات میں مذہب کی  
زائیدہ اور پروردہ ہی ہیں۔ (مخدوم محی الدین نمبر، صبا، حیدرآباد)

تری نظروں کی ضو کو آسماں والوں سے پوچھوں گا

مکاں والوں سے کیا میں لامکاں والوں سے پوچھوں گا

ہنرور کو صلہ صنعت گری کا مل گیا ہوگا

قلندر کی نظر کو دیکھ کر دل ہل گیا ہوگا

جنوں کو عام کردے دہر کو زیر و زبر کردے

ان ہی بیباک نظروں کو ذرا بیباک تر کردے

غلط آہنگ ساز زندگی برباد ہو جائے

جہان نغمہ قید ساز سے آزاد ہو جائے

ترا رقص جنوں ہمساز اسرائیل ہو جائے

یہ بزم غیر بزم خاص میں تبدیل ہو جائے

مخدوم کی شاعری کے ابتدائی ایام جس میں مذہب سے وابستگی کا اظہار

ملتا ہے اور ان کی بقیہ شاعری میں ان کے ترقی پسند رجحانات بھی شامل ہیں لیکن حقیقی طور پر ان کے یہ مختلف رجحانات ان کے روحانی احساسات ہی کی نشاندہی کرتے ہیں اپنے اسی روحانی احساسات کا ذکر وہ اپنی شاعری میں کئی جگہ کر چکے ہیں۔ انہی روحانی احساسات نے ان کو چھ سال تک روپوش رکھا۔ انہی احساسات کو وہ نجات کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ مخدوم کے لئے نجات کا ذریعہ دراصل ان کی وہ گمشدہ محبت تھی جس نے جوانی میں ان کا پیچھا کیا تھا اور جس سے دامن چھڑا کر وہ اجتماعی نجات کی جدوجہد میں گم ہو گئے تھے اس محبت نے مخدوم کو پھر تلاش کر لیا انہیں ہجوم سے الگ نکالا اس محبت نے آخر عمر تک ان کا تعاقب کیا اور یہی وہ محبت تھی جو نظریاتی اور سیاسی سطح پر ان کی شاعری میں متصوفانہ رجحان اور انسان دوستی کا فلسفہ بنی۔

علی سردار جعفری:

یہ بات درست ہے کہ کمیونزم میں مذہب کو کوئی مقام حاصل نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ اردو کے ترقی پسند شاعروں اور ادیبوں نے ایک حد تک مذہب سے دوری اختیار کی لیکن اگر علی سردار جعفری کی شعری تصانیف کا مطالعہ کیا جائے تو ان کی تحریر میں اس طرح کی کوئی ایسی بات ہمیں نہیں دکھائی دیتی کہ وہ اسلامی عقائد کو باطل یا لغو قرار دیتے ہیں بلکہ ان کے فلسفہ زندگی میں اگر اشتراکیت ہے تو اسلامی عقائد و رسومات کا بھی غیر محسوس امتزاج ہے۔ انہوں نے اپنی اکثر و بیشتر نظموں میں اسلامی واقعات و عقائد کے پس منظر میں اپنے روحانی کرب اور متصوفانہ رجحانات کی بے پناہ ترجمانی کی ہے۔ وہ تمام مذاہب کو عزت و احترام کی نظروں سے دیکھتے ہیں انکی مشہور نظم ”یہ لہو“ جس میں انہوں نے انسانی خون کی عظمت و تقدس کی ہمہ گیر آفاقیت کو بیان کیا ہے اور اپنے عقائد کو صحیح ثابت کرنے کے لئے مختلف مذاہب کے عقائد کا سہارا لیا ہے۔ اس نظم پر نظر ڈالنے کے بعد یہ احساس ہوتا ہے کہ علی سردار جعفری کی

تمام مذاہب سے دلچسپی ایک خاص انداز کی وسیع المشرقی کا احساس دلاتی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انکی زندگی پر اسلام کے گہرے اثرات ہیں۔

یہ لہو کافر نہیں، مرتد نہیں، مسلم نہیں  
وید و گیتا کا ترنم مصحف یزداں کا لحن

یہ کتاب زندگی کا پہلا حرف دلنواز  
آرزو کی سب سے پہلی راگنی

روح انجیل مقدس جان تو ریت و زبور  
خنجروں کی پیاس اس شعلے سے بجھ سکتی نہیں

یہ لہو ہونٹوں کی خوشبو یہ لہو نظروں کا نور  
یہ لہو عارض کی رنگت یہ لہو دل کا سرور

(یہ لہو: علی سردار جعفری)

اس نظم کے ایک ایک لفظ سے یہ واضح ہے کہ آسمانی صحائف اور اکابرین مذہب و ملت کے ارشادات و اقوال سے ہم تشنگی دل کس طرح بجھا سکتے ہیں۔ سردار جعفری نے اس نظم کی تخلیق سے پہلے تمام مذہبی تاریخ و حقائق سے استفادہ کیا ہے۔ علی سردار جعفری کی یہ نظم ان تمام مذہبی حقائق کی طرف اشارہ کرتی ہے جس کا ذکر قرآن سے لے کر انبیاء کرام تک کی زبانوں سے ہم سنتے رہے ہیں۔ آسمانی کتب اور مذہبی شخصیات سے متاثر ہو کر سردار جعفری نے جو نظمیں لکھیں اس سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کسی خاص مکتبہ فکر کے اصولوں کے پابند نہیں بلکہ اپنے ذوق و

وجدان کی سیرابی ہر مکتب فکر سے کرتے ہیں۔ وہ اپنی تخلیقات اور ذوق و آگہی کے مطابق فکر کے ایسے موتی چن لیتے ہیں جن کی چمک سے انسان کے سارے دکھ درد اور پریشانی دور ہو جائے۔ انکی ایک اور نظم فتح برلن میں ان کے متصوفانہ رجحان کی ساری روایات سمٹ کر سامنے آ جاتی ہے۔

اے زمین اے آسمان اے آفتاب اے ماہتاب  
اے جلال عصر حاضر اے ہوائے انقلاب

اے مقدس وید اے انجیل اے ام الکتاب  
آج پورا ہو رہا ہے عظمت انساں کا خواب

فتح برلن میں شاعر نے اپنا ذہنی سفر تو ریت، انجیل اور قرآن سے شروع کیا اور اس سفر کو روس کے غیر طبقاتی سماج تک لا کر ختم کیا۔ اگر سردار جعفری کا مزاج مذہبی روایات سے آراستہ ہے تو اس میں ان کے گھر کے مذہبی ماحول کا بڑا دخل ہے۔ ان کی تربیت عین اسلامی رسوم و روایت کے مطابق ہوئی۔ انہوں نے ہوش سنبھالا تو قرآن مجید کی تلاوت کی صدا میں ان کے کانوں میں سنائی دیں۔ ان کے کلام میں اگر حق گوئی، بے باکی، انسان دوستی، اخوت، بھائی چارگی، تصوف، مذہبی عنصر وغیرہ کی جھلک ملتی ہے تو مذہبی کتابوں اور احادیث کے مطالعے کے وسیلے سے۔ ان کے کلام میں جو مذہبی اثرات ہیں اس کا ذکر وہ یوں کرتے ہیں۔

میرے والد کے پاس مذہبی کتابوں کا اچھا ذخیرہ  
تھا۔ قرآن، بچپن میں بہار کے ایک مولوی صاحب  
سے پڑھا۔ وہ دن میں بیدوں سے مارتے تھے اور  
رات میں پیغمبروں کی کہانیاں سنایا کرتے تھے۔ والد کی

کتابوں سے میں نے تمام پیغمبروں اور چودہ معصومین کے حالات پڑھ لئے تھے۔ اور چونکہ اس عمر میں مرثیہ خوانی بھی کرنے لگا تھا اس لیے احادیث اور قرآن کی بہت سی آیتیں زبانی یاد تھیں۔ ان سب کا مجموعی اثر مجھ پر یہ ہوا کہ حق اور صداقت کو ہمیشہ زمین کی چیز سمجھا۔ نمرود و خلیل کی داستان سے لے کر شہادت حسین تک کے واقعات نے میرے خون میں حرارت پیدا کر دی۔

(علی سردار جعفری شخصیت اور کردار: از واقف لکھنوی)

شاعری سے اگر خلق خدا کی حق گوئی و پیا کی، اعمال صالحہ اور خلوص نیت کی طرف مائل کرنے کا کام لیا جائے تو یقیناً وہ شاعری الہام ربانی کی خصوصیت کی حامل ہو سکتی ہے۔ سردار جعفری کی شاعری کا ابتدائی دور یقیناً گمراہی کا دور تھا جس میں ان کی ذہن و فکر پر گرفت کم تھی لیکن نئی دنیا کو سلام اور اس کے بعد کی شاعری راست گوئی، انسانیت و شرافت اور صوفیانہ اظہار بن کر ہمارے سامنے آئی۔

بتاتا ہوں میں تجھ کو راز حیات  
عمل ہے عمل کار ساز حیات

عمل کے لئے ہے فضا سازگار

شکاری ہے انساں زمانہ شکار

کبھی جذبہ شوق گھٹنے نہ پائے

نظر آسمانوں سے ہٹنے نہ پائے

سردار جعفری کی مشہور نظم بغاوت کے بارے میں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ

اس نے تہذیب و اخلاق کی ساری کڑیوں کو توڑ دیا تھا۔ شاعر بغاوت کے زعم میں قدرے جذباتی ہو گیا تھا لیکن ایسا نہیں ہے کیونکہ علی سردار جعفری اس نظم کے بارے میں اپنا موقف واضح کرتے ہیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ نظم دراصل ان کے روح کی آواز تھی جس میں مذہب کے کئی پہلوؤں کی عکاسی ہوتی ہے۔ علی سردار جعفری کہتے ہیں کہ جس شعر میں میں نے دیوی اور دیوتاؤں سے بغاوت کی بات کہی ہے وہ دراصل ویدانت کے مطالعے سے کھلتی ہے۔ جہاں ہندو تہذیب میں پہلی بار وحدانیت کا تصور آتا ہے جب یہ کہا گیا ہے کہ بھگوان انسان کے دل میں ہے، انسان کی روح میں ہے یہ ویدک دیوتاؤں کے خلاف بغاوت تھی۔ حضرت علی کا یہ مقولہ کہ جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے خدا کو پہچان لیا۔ اس پر نئی مہر تصدیق ثبت کرتا ہے۔ وحدانیت ہر پیغمبر کا مسلک اور پیام رہا ہے اور قرآن کریم کے مطابق دنیا کی کوئی قوم اور کوئی عہد بغیر پیغمبر کے نہیں ہے۔ اس لیے شاعر مشرق علامہ اقبال نے گوتم بدھ کا شمار پیغمبروں میں کیا ہے اور انکا نام زرتشت حضرت عیسیٰ اور رسول اکرم کے نام کے ساتھ آیا ہے اور گوتم بدھ کی بغاوت دیویوں اور دیوتاؤں کے تمدن سے تھی۔ حتیٰ کہ گوتم بدھ کے یہاں خدا کا بھی تصور نہیں ہے۔ پھر بھی علامہ اقبال نے ان کا شمار پیغمبروں میں کیا ہے۔ اسی لیے دیویوں اور دیوتاؤں کے تمدن سے بغاوت والے شعر کے بعد وہم کی پابندیوں اور قید ملت سے بغاوت کی بات آتی ہے۔ یہاں ملت کا لفظ قوم کے معنوں میں آیا ہے۔ دیویوں اور دیوتاؤں نے انسان کو فرقوں میں تقسیم کر رکھا ہے۔ وحدانیت کے تصور نے پہلی بار انسان کا تصور عطا کیا ہے۔ اس مقام پر سردار جعفری خود کہتے ہیں کہ:

انسان کو پینے والی مشیت کے خلاف بغاوت سے صرف یہ مراد ہے کہ دنیا میں انسانوں کی طبقاتی تقسیم اور انسان پر انسان کا ظلم مشیت خداوندی نہیں ہے۔ جو لوگ یہ

کہتے ہیں کہ امیر اور غریب خدا نے پیدا کیے ہیں وہ مذہب کو مسخ کرتے ہیں۔ اس لیے میں نے زرگری کے مسخ مذہب سے بغاوت کی بات کہی ہے۔ زرگری کے معنی فریب کے ہیں۔ دولت پیدا کرنا نہیں۔ چنانچہ میں نے جب مسخ مذہب کے الفاظ استعمال کیے ہیں تو اس سے مراد مذہب نہیں بلکہ مذہب کی غلط تاویل ہے۔ (علی سردار جعفری شخصیت اور کردار: از واقف لکھنوی)۔

بغاوت میرا مذہب ہے بغاوت دیوتا میرا

بغاوت میرا پیغمبر بغاوت ہے خدا میرا

بغاوت رسم چنگیزی سے تہذیب تاری سے

بغاوت جبر و استبداد سے سرمایہ داری سے

بغاوت سرسوتی سے لکشمی سے بھیم و ارجن سے

بغاوت دیویوں اور دیوتاؤں کے تمدن سے

اختر الایمان:

شاعری کے بارے میں اختر الایمان نے ایک جگہ کہاں ہے کہ اگر میں شاعری کی تعریف صرف ایک لفظ میں کروں تو میں اسے مذہب یادین کہوں گا۔ اس لیے کہ بے دین آدمی اچھی شاعری کر ہی نہیں سکتا یہ اس کا کام ہے جو ایمان رکھتا ہو۔ خدا کی بنائی ہوئی حسین چیزوں پر، انسان پر اور اس کی انسانیت پر اسکی مجبوریوں اور لاچار یوں کو سمجھتا ہو، جو مروجہ اچھی قدروں کو پہچانتا ہو اور ان میں اضافہ بھی چاہتا ہو، جو خدا کی بنائی ہوئی زمین سے محبت کرتا ہو اور اس بات پر کڑھتا بھی ہو کہ انسان اسے خوب صورت بنانے کے بجائے بد صورت بنا رہا ہے۔

عام طور سے متصوفانہ شاعری میں بے عملی، ذہنی اضمحلال و افسردگی، قنوطیت  
 انسان دوستی اور زندگی سے محرومیوں کو تصوف کے فلسفے کا علمبردار سمجھا جاتا ہے۔  
 اختر الایمان کے اکثر و بیشتر کلام انہیں تمام چیزوں کے ارد گرد گھومتے نظر آتے ہیں۔  
 اختر الایمان کو کچلے ہوئے انسانوں کی بے کسی اور بے نوائی سے گہری ہمدردی ہے۔  
 انسانوں سے بے پناہ محبت کا سبب ان کی بچپن اور جوانی کی وہ بے انتہا  
 صعوبتیں ہیں جن صعوبتوں نے انہیں سوچنے اور سمجھنے کا ایک نیا انداز  
 عطا کیا۔ اختر الایمان صرف اپنی محرومیوں کی نوحہ خوانی نہیں کرتے بلکہ وہ تمام کائنات  
 کے غم کو اپنے اندر جذب کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور پھر اس عظیم غم کو اپنی گہری  
 بصیرتوں کے ذریعے انکشاف کا وسیلہ بناتے ہیں۔ اختر الایمان ”نیا آہنگ“ کے  
 دیباچے میں لکھتے ہیں کہ:

زندگی کی کوئی اعلیٰ اور برتر قدریں نہیں ہیں جن کے لیے  
 انسان جدوجہد کرتا ہو، کوئی عورت میرا بن گئی کوئی آدمی  
 کبیر، کوئی بھگت سنگھ کوئی چندر شیکھر، کوئی غالب، کوئی  
 میر، کیا یہ سارے بہروپ صرف دال روٹی، پھونس  
 کا ایک چھپر اور عورت کے لیے ہیں۔ کیا یہ بات ہر آدمی  
 نے سوچی ہے، یا سرمایہ داری سماج کی جمہوریت نے  
 اس کے دماغ میں ڈالی ہے۔ کیا ہر انسان اپنے لئے خود  
 سوچتا ہے یا سوچنے کا کام اس کے لئے دوسرے کرتے  
 ہیں۔ وہ دوسرے لوگ کون ہیں۔ فلسفی، اجارہ داری  
 سماج کے حاکموں کے دلال، سیاسی یا مذہبی رہنمایا کوئی  
 ایسا ادارہ جس کی بقاء اس میں ہے کہ انسان



بھٹکتا رہے۔ (دیباچہ آہنگ: اختر الایمان)

اختر الایمان کے یہ وہ سارے سوالات ہیں جس میں وہ زندگی کی معنویت تلاش کرتے ہیں اگر شاعر اپنے کلام میں زندگی کی معنویت تلاش کرتا ہے تو اس میں وہ زندگی کے بہت سارے پہلوؤں کو دکھانے کی کوشش کرتا ہے۔ جس میں زندگی کی لذتیں بھی شامل ہوتی ہے اور درد مندی بھی۔ زندگی کی درد مندی کا فلسفہ اور زندگی کی لذتیت کا فلسفہ یہ دونوں فلسفے اردو شاعری میں متصوفانہ اخلاقیات کی گہری بصیرت کا نتیجہ ہیں۔

پا برہنہ و سراسیمہ سا اک حتم غفیر  
اپنے ہاتھوں میں لئے مشعل بے شعلہ و دود

مضطرب ہو کے گھروندوں سے نکل آیا ہے  
جیسے اب توڑ ہی ڈالے گا یہ برسوں کا جمود

ان پوٹوں میں یہ پتھرائی ہوئی سی آنکھیں  
جن میں فردا کا کوئی خواب اجاگر ہی نہیں

کیسے ڈھونڈیں گی درِ زیست کہاں ڈھونڈیں گی  
ان کو وہ تشنگی شوق میسر ہی نہیں

جیسے صدیوں کے چٹانوں پہ تراشے ہوئے بت  
ایک دیوانے مصور کی طبیعت کا ابال

ناچتے ناچتے غاروں سے نکل آئے ہوں  
 اور واپس انہیں غاروں میں ہو جانے کا خیال  
 (اختر الایمان کا انتخاب: انجمن ترقی اردو ہند، علی گڑھ)  
 اختر الایمان کی مشہور نظم مسجد جس میں وہ مسجد کے وسیلے سے زندگی کے کئی  
 تاریک پہلوؤں کی طرف اشارہ کرتے ہیں وہ خود اس نظم کی وضاحت ”آب جو“ میں  
 کرتے ہیں:

مسجد مذہب کا علامیہ ہے اور اس کی ویرانی عام آدمی کی  
 مذہب سے دوری کا مظاہرہ ہے۔ رعشہ زدہ ہاتھ  
 مذہبیت کے آخری نمائندے ہیں اور وہ ندی جو مسجد کے  
 قریب سے گزرتی ہے وقت کا دھارا ہے جو وجود اور  
 وجود کو عدم میں تبدیل کرتا رہتا ہے اور اپنے ساتھ ہر اس  
 چیز کو بہا لے جاتا ہے جس کی زندگی کو ضرورت نہیں۔

مسجد مذہب کی علامت ہے اور متصوفانہ شاعری میں یہ علامت بار بار ابھری  
 ہے۔ خانقاہ اور مسجدیں دونوں عبادت کی جگہیں ہیں اور یہ دونوں جگہیں ہمیشہ سے  
 صوفیوں کی جائے نشست قرار پائی ہیں۔ اختر الایمان اپنی نظم ”مسجد“ میں جس ویرانی  
 کا تذکرہ کرتے ہیں وہ اصل میں صرف مسجد کی ویرانی نہیں بلکہ عام آدمیوں کی مذہب  
 سے دوری کا تذکرہ ہے۔ اس نظم میں وقت کا بھی تصور پایا جاتا ہے۔ مسجد کی ویرانی  
 مذہبی اقدار کی زوال کی علامت ہے اور اقدار کا یہ زوال ایک ناگزیر تاریخی عمل ہے اور  
 جو وقت کی پابند ہے وقت کے اس تصور کے بارے میں اختر الایمان خود کہتے ہیں:

میری ان نظموں میں وقت کا تصور اس طرح ملتا ہے جیسے یہ بھی میری ذات کا ایک حصہ  
 ہے اور یہ طرح طرح سے میری نظموں میں میرے ساتھ رہتا ہے۔ کبھی یہ گذرے

ہوئے وقت کا علامیہ بن جاتا ہے کبھی خدا بن جاتا ہے اور کبھی نظم کا ایک کردار۔  
(دیباچہ آبخو: اختر الایمان)۔

ایک ویران سی مسجد کا شکستہ سا کلس  
پاس بہتی ہوئی ندی کو ٹکا کرتا ہے

اور ٹوٹی ہوئی دیوار پہ چنڈول کبھی  
گیت پھیکا سا کوئی چھیڑ دیا کرتا ہے

--

گرد آلود سے طاقوں میں دیو کے ٹکڑے  
روز مٹی کی نئی تہہ میں دبے جاتے ہیں  
(مسجد: اختر الایمان)

اختر الایمان کی شاعری کے تصوراتی پہلو کو ہم ان کی شخصیت کی داخلی  
دنیا میں تلاش کر سکتے ہیں۔ ان کی داخلی دنیا گہرے یاسیوں، اداس دھندلکوں اور  
ویران سناٹوں کی دنیا ہے جہاں احساس تنہائی روح کو کرب میں مبتلا کر دیتا ہے۔ ان  
کی ایک نظم تنہائی میں جس میں اپنے آپ کو وہ خلوت پسند دکھاتے ہیں لیکن ان کی اسی  
خلوت پسندی نے ان پر زبان خموشی کے اسرار کھولے ہیں اسی لئے اکثر مقامات پر انہو  
ں نے سکوت کی خوبی و لطف کو نئے نئے پیرایوں میں ادا کیا ہے۔ ان کی اس تنہائی کا  
قطعہ یہ مطلب نہیں کہ وہ مردم گزیدہ ہیں اور لوگوں سے سامنا کرنے میں خوف کھاتے  
ہیں بلکہ وہ تمام کائنات کو آئینے وحدت مانتے ہیں اور اس آئینے میں وہ انسانی عکس  
کے متلاشی نظر آتے ہیں اور اسی تلاش نے عظمت انسانی پر ان سے بہت سارے اشعار  
کہلائے جو لوگ اپنی شاعری میں متصوفانہ رجحان رکھتے ہیں ان کا یہ محبوب موضوع

میرے شانوں میں ترا سر تھا نگاہیں نمناک  
اب تو اک یاد سی باقی ہے سو وہ بھی کیا ہے

گھر گیا ذہن غم زیت کے اندازوں میں  
سر ہتیلی پہ دھرے سوچ رہا ہوں بیٹھا  
کاش اس وقت کوئی پیر خمیدہ آکر  
کسی آزرده طبیعت کا فسانہ کہتا  
اک دھندکا سا ہے دم توڑ چکا ہے سورج  
ان کے بستر پہ ہیں دھتے سے ریاکاری کے

اور مغرب کی فناہ گاہ میں پھیلا ہوا خوں  
دبتا جاتا ہے سیاہی کی تہوں کے نیچے  
دور تالاب کے نزدیک وہ سوکھی سی بول  
چند ٹوٹے ہوئے ویران مکانوں سے پرے  
ہاتھ پھیلائے برہنہ سی کھڑی ہے خاموش  
جیسے غربت میں مسافر کو سہارا نہ ملے  
(تنہائی میں: آب جو: اختر الایمان)

عام طور سے لوگ مذہب کو ذہنی اور روحانی سکون کا ذریعہ سمجھتے ہیں اور کچھ  
لوگ اپنی ذاتی منفعت کے لیے بھی مذہب کو استعمال کرتے ہیں لیکن اختر الایمان  
مذہب کے بارے میں ذاتی منفعت کے قائل نہیں ہیں ان کا کہنا ہے کہ ذاتی منفعت

میں الجھ کر مذہب کی روحانی روایت ختم ہو سکتی ہے بلکہ وہ مذہب کو روحانی تشنگی کا ذریعہ سمجھتے ہیں اس لئے کہ ان کے سامنے ان صوفیائے کرام کی حالات زندگی ہیں جنہوں نے اپنے ذاتی منفعت کو بالائے طاق رکھ کر اور اپنا بسا بسایا گھر چھوڑ کر روحانیت کی تلاش میں نکل پڑے۔ اور وہ مذہب کے ان ٹھیکیداروں سے شکایت بھی کرتے ہیں جو صرف عوام کے دکھ درد اور ذہنی الجھنوں کی دوا ہی نہیں بانٹتے بلکہ انہیں ایک دوسرے سے لڑاتے بھی ہیں ایک جگہ مذہب کے انہیں ٹھیکیداروں کو صوفیوں کے بتائے ہوئے راستے پر چلنے کی دعوت دیتے ہیں اور ان سے اس طرح خطاب کرتے ہیں۔

اساطیر فرماں رواؤں کے قانون اور صوفیا کی کرامت کے قصے

پیغمبر کی دلسوزیوں کے مظاہر

قلمبند ہیں سب

انہیں ہم نے تعویذ کی طرح اپنے گلے میں جمائل کیا ہے

جہاں لڑکھڑاتے ہیں ان کی مدد لے کے چلتے ہیں آگے

مگر راستوں کا تعین نہیں

اپنا ہج گاڑی میں وہ خود کو مذہبی اعتقادات میں اس طرح ڈبو لیتے ہیں کہ ان کے اندر ذہن کو ماؤف کر دینے والی کیفیتیں جنم لینے لگتی ہیں اور وہ اپنے آپ کو خود سے فرار حاصل کرنے کی کوشش میں مصروف نظر آتے ہیں۔

ہم بھی کیوں نہ خدا کی طرح یونہی چپ سادھ لیں

پیڑ پودوں کے مانند جیتے رہیں

زندگی کو خدا کی عطا جان کر ذہن ماؤف کر لیں

یاد گوئی میں یا ذہنی ہڈیاں میں خود کو مصروف کر لیں۔

اختر الایمان کی عشقیہ شاعری مختلف منازل سے گزرتی ہے ان کی عشقیہ شاعری میں احساس محرومی اور نارسائی ہے، خواب و شکست کی صورت بھی۔ ان کی عشقیہ شاعری میں فلسفہٴ غم پوشیدہ ہے جو ان کی تخلیقی روح کا کرب بن گیا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ تصوف زندگی کا لطف اٹھانے، عشق کرنے، حسن کی توصیف کرنے اور دنیا کی مسرتوں کو نعمت سمجھ کر لینے سے نہیں روکتا۔ اختر الایمان اپنی عشقیہ شاعری میں کائنات کو محبوب حقیقی کا آئینہ خانہ سمجھتے ہیں اور اس آئینہ خانے میں جتنی صورتیں ہیں وہ محبوب و محترم ہیں۔

پھر ایک بار تصور کے رنگ محلوں میں  
ہجوم شوق ہوا، شور ناؤ نوش ہوا  
تڑپ کے ساز کے تاروں سے دلربا نغمے  
بساط خواب پہ انگڑائی توڑتے نکلے  
سکوں نواز دھند کا سا چھا گیا ہر سو  
مرا یہ حال کہ جیسے کسی کو نیند آئے  
خمار لطف مسلسل سے لڑکھرایا میں  
بڑھایا دست تمنا کہ دامن امید  
کہیں نہ عالم وارنگی میں چھٹ جائے

جاں نثار اختر:

جاں نثار اختر کی شاعری میں انسانی روح اور اس کی محرومیوں کا بڑا دخل ہے۔ اور یہ محرومیاں کسی سسٹم یا کسی فرد سے تعلق نہیں رکھتیں بلکہ انسان کی عام زندگی میں رچی بسی ہیں۔ انکے اکثر اشعار آج کی انسان دشمن دنیا میں عام انسانوں میں پائی جانے والی ذہنی برکشتگی اور برا بیچشتگی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ وہ موجودہ انسان

کی نا آسودگی سیاست کی بازی گری درندگی شب و روز کے اجاڑ پن کا ذکر ہی نہیں کرتے بلکہ وہ ان تمام دکھی انسانوں کے روحانی کرب، انسانی بھائی چارگی، اخوت اور انسانوں کے روحانی احساسات کی نمائندگی شاعری ہی کے ذریعے کرتے ہیں۔ ان کی شاعری کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ وہ حقائق پر پردہ نہیں ڈالتے بلکہ انہیں اپنے دامن میں سمیٹنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہی ان کی روشن ضمیری اور اعلیٰ ظرفی کی دلیل ہے لیکن اختر کی شاعری انہیں چند پہلوؤں سے عبارت نہیں ہے بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ ان کے یہاں روحانی تجربوں نے تخلیقی تجربے کی شکل اختیار کر لی ہے۔

زندگی تنہا سفر کی رات ہے  
اپنے اپنے حوصلے کی بات ہے

--

نہ کوئی خواب نہ کوئی خلش نہ کوئی خمار  
یہ آدمی تو ادھورا دکھائی دیتا ہے

--

رات کے پیچھے رات چلے  
خواب ہوا لہر خواب سحر

(سلاسل: جاں نثار اختر)

جاں نثار اختر کے پاس مخصوص اور کلیدی الفاظ کی تکرار ملتی ہے اور وہ الفاظ ان کی شاعری میں علامت کے طور پر ابھر کر سامنے آئے ہیں یہی وہ الفاظ ہیں جو نظام تصوف میں بھی کلیدی حیثیت رکھتے ہیں مثال کے طور پر شاعر کے تحت الشعور میں لاش بار بار ابھرتی ہے۔ اور یہ لاش آرزوؤں کی ناتمامی، تمناؤں کی تشنہ کامی اور ادھورے خوابوں کی تصویر ہے وہ اس لاش سے مراد اس چلتے پھرتے انسان کو بھی لیتے

ہیں جو اپنا جنازہ خود اپنے کاندھوں پر اٹھائے ہوئے ہے۔  
کس کی دہلیز پہ لے جا کے سجائیں اس کو  
بیچ رستے میں کوئی لاش پڑی ہے یارو

--

دل کا وہ حال ہوا ہے غم دوراں کے تلے  
جیسے اک لاش چٹانوں میں دبا دی جائے

--

کتنی لاشوں پہ ابھی تک  
ایک چادر سی پڑی ہے  
(پچھلے پہر: جاں نثار اختر)

جاں نثار اختر کے کلام میں ایک ایسی سوچ ملتی ہے جو قطعی انفرادی خلوص کا نتیجہ ہے۔ ان کے جگر میں سارے جہاں کا درد سمٹا ہوا نظر آتا ہے۔ ان کی خوبی یہ ہے کہ ماضی اور حال کے شعرا سے بڑی حد تک علیحدہ ہو کر اپنی انفرادیت کی مہر ثبت کرتے ہیں۔ دراصل جاں نثار اختر کی یہ ایک طرح کی آسودہ حال اور خوش فکر شاعری تھی جس کے آئینے میں شخصیت کا صرف ظاہر روپ ہی اپنا عکس دکھاتا تھا۔ درون خانہ کے ہنگاموں کی اسے کچھ خبر نہیں تھی۔ شخصیت کا یہ اوپری خول پہلی بار ایک نظم ”خاموش آواز“ میں اترتا دکھائی دیتا ہے۔ خاموش آواز سے پہلے کی شاعری ذات سے انحراف کی شاعری تھی۔ اس نظم کے بعد جاں نثار اختر کا نیا سفر شروع ہوتا ہے۔ زندگی میں بھی اور فن میں بھی ایک بے سہارا سفر جس میں عقیدہ اور روایت بھی ساتھ چھوڑ دیتے ہیں اس طرح تنہا ہو جانے کے بعد شاعر کو اپنے وجود کا احساس ہوتا ہے۔ وہ اپنی ذات کی تلاش میں نکل پڑتا ہے۔ عرفان ذات کی منزل پر پہنچ کر جب وہ مراقبے سے



بیدار ہوتا ہے تو دوبارہ عقیدوں اور روایتوں سے آئی ہوئی دنیا کی طرف لوٹتا ہے۔

ہر ایک روح میں اک غم چھپا لگے ہے مجھے  
یہ زندگی تو کوئی بددعا لگے ہے مجھے

نہ جانے وقت کی رفتار کیا دکھاتی ہے  
کبھی کبھی تو بڑا خوف سا لگے ہے مجھے

--

آہٹیں کون سی خوابوں میں بسی ہیں جانے  
آج بھی رات گئے نیند اچٹ جاتی ہے

--

چپ ہے ہر زخم گلو، چپ ہے شہیدوں کا لہو  
دست قاتل ہے کہ محنت کا صلہ مانگے ہے

جاں نثار اختر کی شاعری کے بارے میں رباب جعفری کہتی ہیں کہ:

جاں نثار اختر کا شمار اس دور کے ممتاز شعرا میں کیا

جاتا ہے۔ ایک طرف ان کی شاعری نے زندگی کا کرب

سمیٹا ہے تو دوسری طرف زندگی کے حسن، دلکشی اور

مسرت سے بھی دامن بھرا ہے۔ دوست سے بے

اعتنائی کی شکایت ہے لیکن اسکے پس پردہ محبت کا جذبہ

بھی موجزن ہے۔ اسکی نظم ”ایک زخم تمنا اور سہی“ سے

شاعر کی بلند اخلاقی کا پتہ لگتا ہے۔

(جاں نثار اختر نمبر: رسالہ ”فن اور شخصیت“ سہی)

چند روپ کہتے ہیں کہ:

جاں نثار اختر داخلی دنیا کے عناصر کو بڑی خوبی سے اپنی  
شاعری میں سمو لیتے ہیں جس سے ان کی شاعری کی  
کائنات وسیع اور ہمہ گیر ہو جاتی ہے۔

(جاں نثار اختر نمبر: رسالہ ”شخصیت اور فن سمیٹی“)

جاں نثار اختر کی اکثر نظموں میں ہمیں روحانی عنصر کا عکس ملتا ہے۔ ان کی  
مشہور نظم ”پہلا سفر“ جس میں نہ صرف تصوف کی جھلک ملتی ہے بلکہ وہ اپنشدوں کی  
روشنی میں لکھی گئی ہے:

توہن آدم پہ کئی صدیوں تک  
چھایا چھایا تھا دھندکا کوئی

زندگی مہر بہ لب تھی کب سے  
کتنی رسموں کے شکنجوں کے اسیر

اک گھٹن جس کا عالم جیسے  
نہ تصور، نہ تخیل، نہ ضمیر

توڑ کر تنگ عقیدوں کے حصار  
چل پڑے کتنے مسافر جانے

کوئی رہبر نہ کوئی راہ نما  
تن بہ تقدیر اکیلے تھا

اک طلب، ایک تڑپ ایک تلاش  
ذہن میں کتنے سوالوں کی خراش

خلیل الرحمن اعظمی:

۱۹۴۷ء کے بعد اردو شاعری مختلف رجحانات سے وابستہ رہی عام طور پر شعراء تجربے کی زیادہ ماہیت سے اس کی ترسیل کے مسئلے کی طرف متوجہ رہے مگر اکثر شعراء تجربے کی اصلیت اور سالمیت کو برقرار نہ رکھ سکے۔ ۱۹۵۰ء کے بعد منیر نیازی، ناصر کاظمی، خلیل الرحمن اعظمی نے انفرادیت کی تلاش کی طرف توجہ کی۔ خصوصاً خلیل الرحمن اعظمی نے اپنے تجربات کو وسیلہ اظہار بنایا اور مروجہ تصورات سے الگ ہو کر اپنے تخلیقی وجود کے تقاضوں کو بخوبی سمجھا۔ خلیل الرحمن نے ہجوم سے انحراف کر کے شخصی سطح پر دھیمی، پرسوز، داخلی اور روحانی نئے میں شعر کہنا شروع کیا۔ خلیل الرحمن اعظمی نے ۴۶، ۴۷ کے لگ بھگ شاعری شروع کی اس وقت ترقی پسند تحریک کا ہنگامہ زور و شور پر تھا یوں تو انہوں نے بھی اس تحریک کو اپنا لیا تھا مگر وہ اپنے اندر پلنے والی کشمکش کو کم نہ کر سکے وہ اپنے اس کشمکش کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

ایک عجیب طرح کی نارسائی اور ناتمامی کا احساس  
دامنگیر رہا۔ انہیں دنوں کلیات میر کے مطالعے کے  
دوران مجھے ایسا احساس ہوا جیسے میری داخلی دنیا کے کچھ  
درتے کھل گئے ہیں۔

(نیا عہد نامہ: خلیل الرحمن اعظمی)

اس کشمکش کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی شاعری میں نئے رجحانات جنم لینے لگے وہ اس راز سے پہلے ہی واقف ہو چکے تھے کہ نظم یا شعر میں ایسے عناصر داخل ہو جاتے ہیں

جن کا شاعر کی شعوری کوشش سے تعلق نہیں ہوتا بلکہ یہ عمل بہت ہی پراسرار طور پر ہوتا ہے لہذا ان کے کلام میں داخلیت، روحانیت، وسیع المشرقی اور تصوف کا عنصر درآنا فطری بات تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے روایت کے مقابلے پر انفرادیت اور خارجیت کے مقابلے پر داخلیت کو ترجیح دی اور یہی عناصر ان کی شاعری کی خاص پہچان بن گئے۔

اپنے ہاتھوں سے جلایا تھا جسے تم نے کبھی  
اپنے ہاتھوں سے بجھا دو وہ محبت کا چراغ

پھول کھلتے تھے نگاہوں میں سماتی تھی بہار  
تم نے آکر کسی محمل سے پکارا بھی تو تھا  
تم نے بھیجا تھا کبھی مجھ کو وفا کا پیغام  
ایک نادیدہ تبسم کا چھلکتا ہوا جام

جس نے اک دن مری دنیا کو سنوارا بھی تو تھا

اک رفاقت کے تصور کا سہارا لے کر  
میں نے تعمیر کیا تھا وہ خیالوں کا جہاں

جس میں دم توڑتے دیکھا تھا خزاں کو میں نے  
رقص کرتی ہوئی آئی تھی جہاں صبح بہار

(نیا عہد نامہ: خلیل الرحمن اعظمی)

خلیل الرحمن اعظمی نے سب سے اہم کام یہ کیا کہ غزل کو داخلی لہجے سے آشنا

کیا جو اس کا وصف ذاتی رہا ہے بلکہ حقیقت تو یہ ہے اردو غزل میں داخلیت پسندی کی روایت کو از سر نو تعارف کرانے کا سہرا خلیل الرحمن ہی کے سر ہے۔ ان کے کلام میں داخلی بے چینی، تنہائی، محرومی، خوف وغیرہ عناصر ان کے متصوفانہ رجحان ہی کی عکاسی کرتے ہیں یہ ساری چیزیں ان کی نفسیاتی کیفیات اور داخلی بحران کی پیدا کردہ ہیں۔ کبھی کبھی تو ان کے اشعار کے مطالعے سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ایک عجیب اندرونی بحران سے گزر رہے ہیں۔

تری دیوار کا سایہ نہ خفا ہو مجھ سے  
راہ چلتے یونہی کچھ دیر کو آ بیٹھا تھا

--

آ آ کے گزر جائے ہے ہر موجہ پر خوں  
ہے یاں وہی شوریدہ سری دیکھیے کیا ہو

خلیل الرحمن کے کلام میں داخلیت اور متصوفانہ رجحان کے بارے میں پروفیسر ابوالکلام قاسمی کا مضمون ”ہم زاد کی تلاش“ جسے ”شاعر“ بمبئی نے خلیل الرحمن اعظمی نمبر میں چھاپا تھا کافی دلچسپ ہے وہ کہتے ہیں کہ:

اعظمی مرحوم اپنی زندگی کے چند آخری برسوں میں مذہب اور روحانیت کی طرف مائل ہو گئے تھے۔ خصوصاً آخری دو سال جو ان کے لئے زندگی اور موت کے کشمکش کے سال تھے۔ ایک بار گفتگو کے دوران اس کثرت سے نظمیں اور غزلیں کہنے کا ذکر آیا تو مجھ سے کہنے لگے کہ میں پچھلے دنوں کچھ عجیب و غریب تجربے سے گزرا ہوں اتنا کہہ کر خاموش ہو گئے۔ میں نے کہا

کہ آپ تخلیقی عمل سے متعلق جہاں تک آپ اس کو گرفت میں لاسکتے ہیں کوئی مضمون کیوں نہیں لکھتے۔ کہنے لگے کہ میرے اس زمانے کا تخلیقی تجربہ ایسا حیرت انگیز ہے کہ پتہ نہیں لوگ کیا سمجھیں۔ جب میں نے کرپڈ کی تو بولے کہ تمہیں بتلاتا ہوں کہ شاید یہ بات تمہارے لئے قابل یقین ہو۔ انہوں نے کہا کہ ”شدید علالت کے دوران جب میری تکلیف بہت بڑھ گئی اور کسی صورت چین ہی نہ آتا تھا تو میں نے ایک بزرگ سے اس کا ذکر کیا۔ انہوں نے مجھے ایک وظیفہ بتلایا اور کہا کہ میں روزانہ اتنی بار اس کا ورد کیا کروں میں نے وظیفہ شروع کیا تو دو تین روز کے اندر ہی مجھ پر ایک ایسی کیفیت طاری ہوئی گویا ہمہ وقت مجھ پر شعر وارد ہو رہے ہوں میرے پاس کوئی بیٹھا بھی ہوتا تو میں اس کی بات پر ہوں ہاں کرتا رہتا مگر حقیقت میں اسی کیفیت میں مبتلا ہوتا۔ اور حتی الامکان کوشش کرتا کہ جو شعر ہو رہے ہوں اسے کسی کاغذ پر نوٹ کر لوں کبھی کبھی شعر کہنے کا عمل اتنا تیز ہوتا کہ میرا ہاتھ ساتھ نہ دیتا۔“ (خلیل الرحمن اعظمی نمبر: شاعر بمبئی)

اب اپنے آپ کو ڈھونڈھیں کہاں کہاں جا کر  
عدم سے تابہ عدم اپنا نقش پا نکلا

ایک دوپل ہی رہے گا سب کے چہروں کا طلسم  
کوئی ایسا ہو کہ جس کو دیر تک دیکھا کریں

کوئی مل جائے تو رستہ کٹ جائے  
اپنی پرچھائیں ڈراتی ہے مجھے

مجھ سے نہ پوچھ نام مرا روح کائنات  
اب اور کچھ نہیں ہوں ترا آئینہ ہوں میں  
(کاغذی پیرہن: خلیل الرحمن اعظمی)

پچھلے صفحات میں خلیل الرحمن اعظمی کی غزلوں کے چند الفاظ ان کی شاعری  
میں کلیدی حیثیت رکھتے ہیں اور جس سے ان کے متصوفانہ رجحان کی نشاندہی بھی ہوتی  
ہے ان میں ایک لفظ ”رات“ ہے یہ لفظ ان کے کلام میں اکثر جگہوں پر دکھائی  
دیا ہے۔ رات اعظمی صاحب کی شاعری میں اکثر استعاراتی انداز میں استعمال  
ہوا ہے۔

رات وہی پھر بات وہی تاہم ہمکو نیند نہیں آئی  
اپنی روح کے ستارے میں شور اک اٹھتا دیکھا

میں نے کیا کیا نہ سنا روح کے ستاروں میں  
دل یہ کہتا ہے کہ اس رات کا منظر باندھوں  
خلیل الرحمن کی اکثر و بیشتر نظمیں خصوصاً تنہائی سے آگے ”قیدی“ میں  
خطیبانہ لب و لہجہ کا اظہار ملتا ہے ان کی نظم قیدی میں بھوک، خواب، رات، اور نیند جیسی

علامت جو آج کے انسان کے لئے استعمال کی گئی ہے۔ قیدی کے بارے میں ایک عام تصور ہے کہ وہ زندان کی کوٹھری میں رہتا ہے اور اذیتیں برداشت کرتا ہے۔ یہ تصور ہمیں ان صوفیائے کرام کی بھی یاد دلاتا ہے جن کی ساری زندگی مفلوک الحالی، اذیتیں، قید و مشقت میں گزری لیکن ان ساری تکلیفوں کے بعد بھی وہ انسانیت و وسیع المشرقی، انسان دوستی، اخوت، بھائی چارگی اور اعمال صالحہ کی تبلیغ کرتے رہے۔ ان کی نظم قیدی آج کے دور کے ان انسانوں پر بھی صادق آتی ہے جو کھلی فضاؤں میں تو سانس لے رہے ہیں مگر محرومیوں اور مجبوریوں کا شکار ہیں۔ قیدی آزاد نہیں ہوتے لہذا وہ بہت ساری خواہشات کو خواب دیکھ کر ہی پورا کر لیتے ہیں۔ نظم قیدی میں وہ کہتے ہیں:

بھوک کی آگ جو بجھتی ہے تو نیند آتی ہے  
نیند آتی ہے تو کچھ خواب دکھاتی ہے مجھے

--

خواب میں ملتے ہیں کچھ لوگ پھڑ جاتے ہیں  
ان کی یاد اور بھی رہ رہ کر ستاتی ہے مجھے  
(نیا عہد نامہ: خلیل الرحمن اعظمی)

ان کی ایک اور مشہور نظم ”تہائی“ جس میں اسی طرح کے احساسات اور جذبات کی نشاندہی ملتی ہے۔ آگے چل کر یہی احساسات اور تاثرات بعض بنیادی حقائق کی تلاش و جستجو پر ختم ہوتے ہیں۔ بلکہ اگر دیکھا جائے تو نیا عہد نامہ کی بیشتر نظموں میں داخلی اور خارجی احساسات کے ٹکراؤ سے اک خاص قسم کا کرب اور تناؤ کی کیفیت کا اظہار ہوتا ہے۔ مثلاً سایہ دیوار بن باس وغیرہ میں ایک شکست و پائی کا منظر دکھائی دیتا ہے۔ جس کے نتیجے میں ان کے یہاں ایک ذہنی تناؤ پیدا ہو گیا ہے۔ انسان کی کرب و بے چینی کا اظہار ان کی مشہور نظم دوسری ملاقات میں بھی دکھائی



دیتا ہے۔

خاک میں اُروندا ہوا چہرہ مگر دلکشی  
آنکھ میں ہلکا تبسم دل میں کوئی ٹیس سی

پاؤں سے لپٹی ہوئی بیٹے لمحوں کی گرد  
پیرہن کے چاک میں گہرے غموں کی تازگی  
کسی بھی فن کے ساتھ یہ مسئلہ ہے کہ جب تک اس میں پاکیزگی نہ ہو وہ فن  
نہیں کہا جاسکتا۔ کسی بھی فن کار کے فن میں مذہبی تقدس کا پایا جانا اس بات کی دلالت  
کرتا ہے کہ وہ روحانیت پرست بھی ہے۔ چنانچہ جب ہم خلیل الرحمن اعظمی کے فن کا  
مطالعہ کرتے ہیں تو ان کے فن میں مذہبی تقدس ہمیں جگہ جگہ دکھائی دیتا ہے۔ وہ پابند  
صوم و صلوٰۃ تھے بلکہ ان کے اس مذہبی رجحان کے بارے میں لکھنؤ کے ایک ہفتہ وار  
صدق جدید نے ایک تبصرہ بھی چھاپا تھا کہ:

خلیل الرحمن اعظمی جو ایک زمانے میں انجمن ترقی پسند  
مصنفین علی گڑھ کے سکریٹری تھے اخیر عمر میں پابند صوم و  
صلوٰۃ ہو گئے۔ یہی نہیں بلکہ نعت وغیرہ لکھنے اور  
دقیانوسی حد تک مذہبی خیالات کا اظہار کرنے لگے۔

(صدق جدید، لکھنؤ)

بہر حال مجھے تو صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ فن میں مذہب سے وابستہ جس  
تقدس کی اہمیت اور ضرورت ہے وہ خلیل الرحمن اعظمی کے فن ان کی زندگی کے کردار و  
عمل دونوں میں موجود ہے۔ لہذا انکے کلام میں تصوف و روحانیت کی جھلک اور  
داخلیت کا تصور محض غیر شعوری نہیں۔

## عمیق حنفی:

اگر عمیق حنفی کے کلام میں عرفانی پہلو تلاش کیا جائے تو عام ذہن یہ سوچ سکتا ہے کہ ان کے یہاں محض مابعد الطبعی نظام کی تلاش عبث ہے۔ کیوں کہ وہ موجودہ شعرا میں سب سے زیادہ متنوع اور رنگارنگ ہیں۔ وہ سر تا پا ایک شاعر تھے اور شاعر کی حیثیت سے ان کے حساس دل پر جو مختلف کیفیات گزریں انہیں شاعر نے بلا کسی ربط و ترتیب کے نغمے کی زبان میں ادا کر دیا۔ عمیق حنفی کے نظام تصورات میں جہاں بہت ساری چیزیں قوی اور دور رس ہیں وہیں ان کا تصوف و روحانیت سے گہرا تعلق ہے۔ انسان جب اس دنیا میں قدم رکھتا ہے تو اس کا پہلا دور مذہبی ہوتا ہے پہلے دور میں مذہبی زندگی نظم و ضبط کی ایک شکل کی حیثیت سے پیش ہوتی ہے جسے ہر شخص بغیر کسی شرط کے قبول کر لیتا ہے اور یہ مذہبی نقطہ نظر سماجی زندگی میں اہم نتائج پیش کرتا ہے اور جب انسان عقل و شعور کی منزل پر پہنچتا ہے اور اس نظام کا مطالعہ عقل و شعور کی روشنی میں کرتا ہے تو اس میں مزید استحکام پیدا ہوتا ہے۔ لہذا موخر الذکر گفتگو کی حیثیت سے اگر ہم عمیق حنفی کے کلام کا مطالعہ کریں تو وہ تصوف کے قائل نظر آتے ہیں مگر اسلام میں مروجہ تصوف کے مسلک سے وہ اختلاف کرتے ہیں۔ اگر ہم ان کی مشہور نظم ”ماتم یک شہر“ پر نظر ڈالیں تو ہمیں وہ تمام باتیں نظر آتی ہیں جو نظام تصوف میں اہمیت کی حامل ہیں وہ اپنی اس نظم کے ذریعے جو عالم اسلام کو درس دیتے ہیں تو وہ انہیں صرف اسلامی مکتبہ فکر کو اختیار نہیں کرتے بلکہ وہ جناب عیسیٰ اور گروناٹک کے اقوال مقدس کا بھی ذکر کرتے ہیں:

نفس نفس پہ دلوں کو گمان لمس مسیح  
قدم قدم پہ نگاہ بنات مریم پاک

نظر نظر سے یہاں زندگی لٹاتی ہیں  
انہیں کے دم سے ہے خاک شفا یہاں کی خاک

یہ رنگ زریہ نزاکت یہ لوچ یہ نرمی  
بہا رلائے ہیں اصنام سومنات یہاں  
فرار ہو کے اجنتا کی قید سنگیں سے  
حسین پریوں کی آخر بنی ہے بات یہاں

شبہ اذان گجر سنگھ کی صداؤں کو  
فضا کلیجے سے اپنے لگائے رہتی ہے

فلک کے گنبد نیلی میں ہر مقدس دھن  
نسیم صبح کی موجوں کے ساتھ بہتی ہے  
(کاغذی پیر، من: عمیق حنفی)

یہ کہنے میں مبالغہ نہ ہوگا کہ مذہب جو کسی نہ کسی طرح سارے عالم پر  
چھایا ہوا ہے۔ اس کی زبان روحانی ہے اور اس کا شاعری سے گہرا لگاؤ شروع سے  
رہا ہے۔ وید جو دنیا کی قدیم ترین الہامی کتاب کہی جاتی ہے نظم میں ہے۔ رامائن جو  
کروڑوں انسانوں کی زندگی کا ایک عظیم سرمایہ ہے اور انسان جس کو پڑھ کر وجد میں  
آجاتا ہے وہ شعر و نغمہ ہے قرآن گرچہ نثر میں ہے لیکن اسکی زبان اس درجہ پر کیف ہے  
کہ ابتداء میں دشمنان اسلام اسے شاعری کہا کرتے تھے۔ اصلاح اخلاق، تزکیہ نفس،  
سادگی، بلند فکری، نیکی، احسان، مہر و مروت، خوش خلقی و پاکیزگی، ایثار و قربانی،  
خدمت خلق، انسان دوستی، الغرض جتنے بھی انفرادی اعمال صالحہ ہیں سب کا ذکر قرآن

میں ملتا ہے اور وہ سب مدعان تصوف میں داخل ہیں اور تصوف ہمہ تن شاعری ہے۔  
شاعری کے بارے میں عمیق حنفی اپنی کتاب شعر چیزے دیگر است میں کہتے ہیں۔

شاعری کی ابتداء خواہ عمل محبت کی ہمت افزائی  
کے لئے لگائی جانے والی آوازوں کی شکل میں ہوئی ہو  
خواہ اپنے معبودوں کی حمد و ثنا میں انہیں خوش کرنے کے  
لئے دہرائے جانے والے موزوں یا ناموزوں کلمات  
کی صورت خواہ نامکمل خواہشات کی تکمیل کے لئے  
جادوں کے منتروں کے روپ میں انسان کو اسی موجودہ  
حالت اور کیفیت سے اوپر اور الگ اٹھانا شاعری  
کا پہلا فریضہ رہا ہے۔ شاعری کی اصل قرابت داری  
فقیروں درویشوں، مجذوبوں، قلندروں، رشیوں اور  
سادھوؤں سے ہے۔

(شعر چیزے دیگر است: عمیق حنفی)

مسلک شاعر پر اس طویل گفتگو کا مقصد یہ ہے کہ عمیق حنفی خود اپنی تحریر میں  
نظام تصوف سے شاعری کی قرابت داری کس انداز میں ذکر کرتے ہیں ظاہر ہے جس  
شاعر کی نثر ہی سے اس کے مسلک کا اندازہ ہوتا ہے اس شاعر کے کلام کے روحانی پہلو  
کو ہم قطع نظر کر کے بحث نہیں کر سکتے۔

نہ کیوں فرشتہ رحمت کے انتخاب میں آئیں  
پلک کی اوس میں بھیگے ہوئے نگاہ کے پھول

بسی ہے روح میں خوشبو رچا ہے قلب میں رنگ  
بہار باغ تصور میں اس نگاہ کے پھول

کبھی تو گوندھے گی تاریخ اپنی زلفوں میں  
عمیق یہ ترے افکار بے پناہ کے پھول  
(کاغذی پیرہن: عمیق حنفی)

عمیق حنفی کا شمار جدیدیت پسندوں میں ہوتا ہے اور ان کے اصولوں کی بازگشت ان کی تخلیقات میں سنائی دیتی ہے۔ ان کے مجموعہ کلام سنگ پیرہن میں ترقی پسندی کے اثرات غالب ہیں مگر آہستہ آہستہ لے دھیمی پڑتی جاتی ہے۔ عمیق حنفی نے اپنے نظریاتی شعور کو اپنے تخلیقی شعور کے لئے مجبوری نہیں بننے دیا ہے۔ ان کی نعتیہ شاعری، حضور اکرم پر ان کی طویل نظم ”صلصلۃ الجرس اور سند باد“ کے بعض حصے ان کی داخلہ غوطہ زنی کی بہترین مثالیں ہیں۔ اس ضمن میں شمیم حنفی نے اپنے مضمون طویل نظم ۶۰ء کے بعد میں لکھا ہے:

صلصلۃ الجرس اپنے موضوع اور برتاؤ اور تناظر کے لحاظ سے عمیق حنفی کی طویل نظموں ہی میں نہیں اردو کی طویل نظموں میں بھی الگ سے پہچانی جاتی ہیں۔ اس نظم کے آہنگ اور اسالیب میں ایک عجیب و غریب سرشاری کی کیفیت سمائی ہوئی ہے۔ طبعی سے مابعدا لطبعی تک مادے سے خیال تک یہ انوکھے سفر کی روداد ہے جو اردو کی نعتیہ شاعری اور نئی شاعری میں ایک نئی جہت کی خبر دیتی ہے۔

اس اعتبار سے عمیق حنفی کی شاعری مجموعہ اضداد سے کم نہیں۔ ان کے یہاں تضادات کی شکل فکر کی سطح پر پوری طرح نمایاں ہے۔ ایک بیدار مغز ذہن کی پہچان ہی

یہ ہے کہ وہ ہمیشہ کرید میں رہتا ہے۔ عمیق حنفی کی شاعری میں یہ کرید ان کی فلسفیانہ بصیرت کی دین ہے جس کے باعث ان کی نظموں میں فکر کی کئی جہتوں نے نمودار پائی ہے۔ وہ جہت جو بے حد روشن اور نمایاں ہے وہ ان کی روحانیت اور داخلیت ہی ہے۔  
شہریار:

شہریار کی شاعری کا موضوع کافی وسیع ہے، انہوں نے اپنی شاعری کے ذریعے زندگی کے بہت سے پہلوؤں کو اہمیت دی ہے۔ ان کے یہاں عاشقانہ روایت موضوع شعر بھی ہیں اور کائنات کی اسرار کشا بھی۔ لیکن تصوف میں اگر ہم ان کی شاعری میں کسی خاص اور منفرد نظام فکر کے آثار کا سراغ لگانا چاہیں تو ہمیں ناکامی نہیں ہوگی۔ شہریار نے اپنے کلام میں شعر کی درد مندی اور تاثر پر زیادہ زور دیا ہے اور حق تو یہ ہے کہ شعر کی درد مندی ہی کو جان شاعری کہا جاسکتا ہے۔ انکے لہجے میں جو درد مندی کا اثر ہے اس سے انکار ناممکن ہے اور یہ درد مندی کا اثر اردو شاعری میں تصوف ہی کے توسط سے آیا ہے۔

زندگی جیسی توقع تھی نہیں کچھ کم ہے  
ہر گھڑی ہوتا ہے احساس کہیں کچھ کم ہے

گھر کی تعمیر تصور ہی میں ہو سکتی ہے  
اپنے نقشے کے مطابق یہ زمیں کچھ کم ہے

بچھڑے لوگوں سے ملاقات کبھی پھر ہوگی  
دل میں امید تو کافی ہے یقین کچھ کم ہے  
(خواب کا در بند ہے: شہریار)

حالات کتنے ہی ناسازگار سہی، تباہی و بربادی کتنی ہی عالمگیر سہی مگر زندگی

قدرت کا اتنا حسین عطیہ ہے جو مٹا کر بھی مٹنے والوں سے محبت کا تقاضہ کیے جاتا ہے۔  
شہریار کے اشعار میں زندگی کی جو تصویر ملتی ہے وہ رنگین و روشن ہے اور افسردگی و محرومی  
کے جذبات دھواں بن کر اڑتے نظر آتے ہیں مگر شرط یہی ہے کہ زندگی کے حسن اور  
کائنات کی رنگینی کو دلوں اور آنکھوں میں بسانے کی صلاحیت ہو۔ اور زندگی سے  
لذتیت کا یہ فلسفہ متصوفانہ اخلاقیات کی گہری بصیرت کا نتیجہ ہے۔

زخموں کو رفو کر لیں دل شاد کریں پھر سے  
خوابوں کی کوئی دنیا آباد کریں پھر سے

اب جی کے بہلنے کی ہے ایک یہی صورت  
بتی ہوئی کچھ باتیں ہم یاد کریں پھر سے

اسی امید پہ ہم آج تک بھٹکتے ہیں  
ہر ایک شخص کا کوئی ٹھکانہ ہوتا ہے

زندگی سے ابھی رشتہ نہیں ٹوٹا میرا  
کل کا احوال تھا کچھ آج کی حالت کچھ ہے  
شعرا کے مزاج میں، بے باکی، آزادی، مردانگی، اور دولت و حشمت سے  
جو بیزاری کا رجحان پیدا ہوا۔ اس میں تصوف کا زیادہ اثر رہا ہے۔ فارسی کے بہت  
سارے ایسے شعرا ہیں جنہوں نے اپنی شاعری کی آبرو بچانے کے لئے دولت کو  
ٹھوکرے ماری ہیں اردو شاعری میں انیس مرثیے کے میدان کے شیر تھے لیکن  
انہوں نے مدح شہیر کے علاوہ کسی دوسرے کی مدح کرنا اپنی توہین سمجھا وہ خود ایک

جگہ کہتے ہیں:

غیر کی مدح کروں شہہ کا ثنا خواں ہو کر  
بجرتی اپنی ہوا کھوؤں سلیمان ہو کر

یہی حال شہریار کے اشعار کا ہے جو ایک طرف انہیں آزادانہ زندگی بسر کرنے والے ان صوفیاء سے ملاتا ہے اور دوسری طرف ان شعراء سے اپنے کو ممتاز کرتا ہے جو دوسروں کی قصیدہ خوانی سے اپنے آپ کو نہ بچا سکے۔ ان کے اسلوب میں جو نرمی، آہستہ روی، تحت البیان کیفیت ہے وہ ان کی امتیازی خصوصیت سمجھی جاتی ہے لیکن کہیں کہیں ان کی آواز بلند بھی ہوتی ہے مگر محض ان مقامات پر جہاں انہیں یہ احساس ہو کہ انسانیت معرض خطر میں ہے۔ ایسے لمحوں ہی میں وہ صوفیانہ ماورائیت کے ہم نوا بن جاتے ہیں۔ مثلاً

ہوا بن کے جو قید ہیں بوتلوں کے بدن میں

وہ سب دیو ہیں

خوف اور نفرتوں کے

وہ سب دیواک روز آزاد ہوں گے

وہ سب دیو جس روز آزاد ہوں گے

تو اس شہر کا ایک اک فرد خود سے پشیمان ہوگا

طلسم ہوس ٹوٹ جانے پہ حیران ہوگا

نگاہیں کبھی آسمانوں کی جانب اٹھیں گی

کبھی ہاتھ اشارہ کریں گے

کبھی ہونٹ کچھ بولنے کا ارادہ کریں گے

مگر کچھ نہ ہوگا



## فقط جنگ ہوگی

ہراک سمت سے بارشِ سنگ ہوگی

(خواب کا در بند ہے: شہریار)

عشق غزل کی روح ہے اور شہریار کے یہاں عشق حقیقی کا رجحان غالب ہے اور عشق کی کیفیات اور واردات سے متصوفانہ شاعری کی جھلک ملتی ہے۔ مجموعی حیثیت سے ان کے یہاں عشق کی لطافت و نزہت، رفعت و الوہیت، پاکیزگی و بلند حوصلگی ہی کے رجحانات غالب ہیں۔ ان کے اشعار میں لذتیت ہے۔ مگر یہ لذتیت محض جسمانی ہوس کا نام نہیں بلکہ ایک خوش ذوق اور مہذب شاعر کی زندہ دلی، خوش مزاجی اور رنگین طبعی کا اظہار ہے۔ شہریار نے وضع عشق کی آن ہر جگہ قائم رکھی ہے، انہوں نے عشق کی مریضانہ روش سے ہٹ کر اپنے لئے نئی راہ اختیار کی عشق کے درد کرب نے انہیں بہت سے زخم دیئے ہیں مگر وہ ان زخموں پر نالہ و فریاد کرنے کے بجائے مسکراتے ہیں۔ انکے یہاں درد کی جوٹیس ہے اس کی وجہ سے ان کے لہجے میں ایک حزن ضرور ہے مگر اس حزن میں لطافت بھی ہے اور تہہ داری بھی۔

یہ کیا ہے محبت میں تو ایسا نہیں ہوتا

میں تجھ سے جدا ہو کے بھی تنہا نہیں ہوتا

---

تیرے وعدے کو کبھی جھوٹ نہیں سمجھوں گا

آج کی رات بھی دروازہ کھلا رکھوں گا

--

عشق صادق کی اتنی سی روداد ہے

قربتیں جب بڑھیں دوریاں ہو گئیں

---

عشق کہیے کہ ہوں اس کی بدولت کچھ ہے

راکھ کے ڈھیر میں چنگاری کی صورت کچھ ہے

اختتام کلام میں یہاں پر واضح کرنا ضروری ہے کہ جدید شعرا کی فہرست یہیں پر ختم نہیں ہوتی ان میں وحید اختر، شفیق فاطمہ، ساجدہ زیدی، زاہدہ زیدی، محمد علوی، عادل منصور، کمار پاشی، اور بلراج کوئل کا بھی اہم مقام ہے۔ ان شعرا کے اسالیب ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ان میں سے بیشتر شعراء کی اپنی انفرادیت ہے۔ باوجود اسکے داخلیت اور ذاتی تجربے پر ان کے یہاں یکساں طور پر اصرار ملتا ہے۔ ان کے کلام میں روحانی اقدار کی طرف جھکاؤ تو واضح طور پر ملتا ہے مگر اس رجحان کے پس پشت تصوف اور وجودیت ہر دو مکتب فکر کا ملاحظہ اثر ہے جو ایک وسیع تر بحث و گفتگو کا متقاضی ہے۔

جدید شعرا کی طویل تر گفتگو کے بعد ہم اپنے آخری باب موسوم بہ حاصل کلام میں اردو شاعری کی روشنی میں روحانی اقدار اور متصوفانہ رجحان کی آئندہ متوقع صورتوں پر بحث کریں گے۔

## حرفِ آخر

زندگی جتنی وسیع تر ہے اتنے ہی اس کے موضوعات و مسائل ہیں۔ ان موضوعات و مسائل پر مختلف طریقوں سے بحث ہوتی رہی ہے۔ فلسفے کا یہ ایک مستقل موضوع ہے۔ فلسفے نے طبیعی اور مابعد الطبعی ہر دو موضوع کو اپنا ایک مسئلہ سمجھا ہے۔ جس میں منطقی فہم کو بالادستی حاصل ہے۔ جبکہ شاعری بھی انہیں موضوعات کو اپنا مسئلہ بناتی ہے۔ مگر شاعر احساسی سطح پر اشیا سے رشتہ قائم کرتا ہے۔ اس لیے فلسفہ جہاں منطق ہی منطق ہے شاعری احساس ہی احساس وجدان ہی وجدان ہے۔ شاعری نے ہمیشہ داخلیت پر اصرار کیا ہے اور داخلیت کے دوسرے معنی روحانیت کے ہیں۔ نفس انسانی یا وہ قوت جو تمام چیزوں کے پس پشت کار فرما ہے اور ایک جاری حالت میں حیات و کائنات اور تمام موجودات عالم میں رواں دواں ہے۔

تصوف بھی ایک ایسا مسلک ہے۔ جس کا مقصد عرفانِ ذات بھی ہے اور اپنے وسیع معنوں میں عرفانِ خداوندی بھی۔ یہی سبب ہے کہ تصوف برائے شعر گفتن خوب است کے مصداق روحانی اقدار کو ترجیح دی جاتی رہی۔ بالخصوص مشرقی شاعری جس میں اردو شاعری کی عظیم روایت بھی شامل ہے۔ ابتدا ہی سے متصوفانہ رجحان سے وابستہ رہی ہے۔

غالب کے عہد تک قدیم شعریات اور اسالیب فکر کی ایک طاقتور روایت کار فرما رہی ہے۔ جب کہ غالب کے بعد مغربی تہذیب کی آمد اور سائنسی و صنعتی ترقی کی تیز رفتاری کے باعث قدیم کلاسیکی روایات کے احترام میں کمی واقع ہو جاتی ہے۔ ہمیں نئے موضوعات نئے اسالیب اور نئی اصناف سے سابقہ پڑتا ہے جو یقیناً

ہماری تہذیبی روایت کے لیے ایک نئے تعارف ایک نئے چیلنج کا حکم رکھتی ہیں۔ اسی دباؤ کی وجہ سے متصوفانہ روایت پر بھی قدغن لگ جاتی ہے۔ مگر اس کا مطلب قطعی یہ نہیں کہ تصوف کی روایت یک دم ختم ہو جاتی ہے۔ دراصل تصوف کی بہترین روحانی اقدار اور انسانی اخوت و عظیم برادری کے تصورات بدستور قائم رہتے ہیں۔ جس کی ایک بہترین مثال اقبال کی شاعری ہے۔

اقبال کے بعد ترقی پسند شاعری نے جس وسیع المشرقی انسانی وحدت و یک جہتی نیز مساوات کے نعرے بلند کیے ان میں بھی تصوف ہی کے اثرات کا غلبہ تھا۔ اردو شعرا کے لیے یہ تصورات نئے نہ تھے ان کی ایک عظیم روایت تصوف کے توسط سے پہلے ہی سے برقرار تھی۔ ترقی پسندوں نے اسے مارکس کے وسیلے سے ایک نیا نام دینے کی سعی کی تھی۔

جدید شعراء نے وجودیت Existentialism اور نفسیات Psychology کے ذریعے داخلیت کو ایک وسیع تر معنی دینے کی کوشش کی۔ وجودیت نے داخلی تجربے اور ذاتی تجربے پر زور دیا اور اسے ہی ایک حقیقت تسلیم کیا۔ نفسیات میں فرائڈ نے لاشعور کا تصور دے کر انسانی سائیکس کو ایک نیا نام دینے کی کوشش کی اور یہ بتایا کہ انسانی شخصیت اس کے خارج سے نہیں بلکہ داخل سے پہچانی جاتی ہے۔ انسان جتنا مخفی ہے اتنا ظاہر میں نہیں ہے۔ یعنی اصل حقیقت اس کا باطن ہی ہے۔ اور باطن ہی پر تصوف نے بھی اپنی اساس رکھی ہے۔

جدید شعراء میں ن۔ م۔ راشد اور میراجی سے لے کر شہریار اور محمد علوی تک تقریباً تمام شعراء نے داخلیت اور روحانی اقدار پر زور دیا ہے۔ یہ سلسلہ جاری ہے اور جب تک انسانی جذبے اور احساسات زندہ ہیں شاعری کی ترجیحات میں روحانی اقدار کا درجہ بلند رہے گا۔

## باب ہشتم

کتابیات

- (۱) اقبال اور مسلک تصوف:  
ڈاکٹر ابواللیث صدیقی: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۷۷
- (۲) اقبال کا فلسفہ حیات و شاعری:  
قاضی محمد عدیل عباسی: بک سروس دہلی: ۱۹۷۱
- (۳) اصحاب رسول:  
نبی احمد سہا: مکتبہ الحسنات دہلی: ۱۹۸۴
- (۴) اطراف اقبال:  
مسلک حسن اختر: اعتقاد پبلشنگ ہاؤس دہلی: ۱۹۷۶
- (۵) اقبال کی فارسی شاعری کا تنقیدی جائزہ:  
ڈاکٹر عبدالشکور احسن: لاہور
- (۶) اقبال اور تصوف:  
سید محمد عبدالرشید، انجمن پریس لارنس روڈ کراچی
- (۷) اقبال کے ممدوح علماء:  
قاضی افضل حق قریشی: استقلال پریس لاہور: ۱۹۷۷
- (۸) آب حیات:  
محمد حسین آزاد: دہلی
- (۹) بزم صوفیہ:  
صباح الدین عبدالرحمن: مطبع معارف اعظم گڑھ: ۱۹۴۹ء
- (۱۰) انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا:  
جلد ۲۱، لندن ۱۹۵۵

(۱۱) تصورات اقبال:

مولانا صلاح الدین احمد: علی گڑھ

(۱۲) تصوف کیا ہے:

مولانا محمد منظور نعمانی: کتب خانہ الفرقان لکھنؤ

تصوف اقبال

(۱۳) محترمہ حبیب النساء بیگم:

الکلام برقی پریس: بنگلور

(۱۴) تصوف اسلام:

عبدالماجد دریا بادی: نسیم بکڈ پبلکھنؤ

(۱۵) تاریخ تصوف اسلام:

محمد مصطفیٰ حلمی: کتاب منزل لاہور

(۱۶) تاریخ مشائخ چشت:

خلیق احمد نظامی: ندوۃ المصنفین: دہلی

(۱۷) تاریخ تصوف اسلام:

ترجمہ رئیس احمد جعفری لاہور

(۱۸) تاریخ ادب اردو:

(۱۹) بال جبریل:

علامہ اقبال

(۲۰) روح اسلام اقبال کی نظر میں:

ڈاکٹر غلام عمر خاں: صفیہ اکیڈمی کراچی، ۱۹۶۷

- (۲۱) روح اقبال:  
یوسف حسین خاں: غالب اکیڈمی، ۱۹۷۲
- (۲۲) تصوف کی حقیقت:  
پرویز: پاکستان
- (۲۳) دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی اور فکری پس منظر:  
پروفیسر محمد حسن: ادارہ تصنیف ماڈل ٹاؤن، دہلی
- (۲۴) جوہر اقبال:  
عبدالرحمن طارق: شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور
- (۲۵) کشف المحجوب:  
شیخ علی، ججویری، لاہور، ۱۸۹۳
- (۲۶) قرآن اور تصوف:  
میر ولی الدین ندوۃ المصنفین، دہلی، ۱۹۴۸
- (۲۷) مشاہیر اسلام:  
ڈاکٹر حسن ابراہیم، پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی کراچی
- (۲۸) نقداقبال:  
میکش اکبر آبادی: مکتب جامعہ دہلی، ۱۹۶۴
- (۲۹) خواجہ میر درد تصوف اور شاعری  
پروفیسر وحید اختر: علی گڑھ، ۱۹۶۴
- (۳۰) شعر شور انگیز:  
شمس الرحمن فاروقی: دہلی



- (۳۱) میر تقی میر حیات اور شاعری:  
خواجہ احمد فاروقی: علی گڑھ، ۱۹۵۴
- (۳۲) میر شناسی:  
جمیل جالبی
- (۳۳) ولی سے اقبال تک  
سید عبداللہ
- (۳۴) سانحہ کربلا کے استعارہ  
پروفیسر گوپی چند نارنگ
- (۳۵) تاریخِ فلسفہ اسلام:  
ڈاکٹر سید عابد حسین، ۱۹۶۳
- (۳۶) تصوف اور ستریت:  
پروفیسر لطیف اللہ: پاکستان
- (۳۷) اسلامی تصوف اور اقبال:  
ڈاکٹر اے نور الدین
- (۳۸) اقبال کے محبوب صوفیہ:  
اعجاز الحق قدوسی
- (۳۹) دیوانِ ورد:  
خواجہ میر ورد: پاکستان، ۱۹۵۱
- (۴۰) کلیاتِ میر:  
میر تقی میر: لکھنؤ، ۱۹۴۰

(۴۱) تذکرہ شعراءِ اردو: علی گڑھ، ۱۹۲۲

میر حسن

(۴۲) نقشِ غالب:

پروفیسر اسلوب احمد انصاری: الہ آباد، ۱۹۳۷

(۴۳) دیوانِ غالب:

مرزا غالب

(۴۴) امیر خسرو حیات اور شاعری:

ممتاز حسین

(۴۵) کلیاتِ خسرو:

برٹش میوزیم

(۴۶) دیوانِ عطار:

(۴۷) سرچشمہ تصوف در ایران:

سعید نفیسی

(۴۸) تاریخ تصوفِ اسلام:

قاسم غنی

(۴۹) انتخابِ کلامِ ولی:

مرتبہ نور الحسن ہاشمی

(۵۰) مطالعہ اسلامیات:

حسن واصف عثمانی

(۵۱) ارمغانِ حجاز

علامہ اقبال

(۵۲) ضربِ کلیم:

علامہ اقبال

(۵۳) تشکیل جدید الہیاتِ اسلامیہ:

علامہ اقبال

**English Books:**

- (1) History of Persia:  
Sir John Molchom
- (2) Geschichete Der Herrschenden Idden  
Islam alfred von kremer
- (3) The Introduction of the History of Sufism A.J. Arberry
- (4) Espiritualidad De Algazely See Sen cristian:  
Asian Dalacois
- (5) The Mystical Philosophy of Mohyid A.E. AFFIFI
- (6) Introduction of the History of Sufism Prof. Nicholson
- (7) Sufism An Account of Mysticism in Islam.

”اردو شاعری میں تصوف اور روحانی  
اقدار“ ڈاکٹر رضا حیدر کی وہ علمی اور تحقیقی کاوش  
ہے جو موضوع کے اعتبار سے منفرد اور غیر رسمی  
ہے۔ ایسے جائزے تو بہت ملتے ہیں جن میں  
تصوف کی تلاش کا نقطہ نظر اختیار کیا گیا ہے، مگر  
اس کتاب میں ان تمام عوامل اور تجربات کو زیر  
بحث لایا گیا ہے جو روحانی، اور ماورائی تجربے کی  
حیثیت رکھتے ہیں۔ چونکہ تصوف کو بھی نوعی  
اعتبار سے اسی خانے میں رکھا جاسکتا ہے، اس  
لئے تصوف کے ساتھ روحانی اقدار کا حوالہ  
ضروری تھا۔

ڈاکٹر رضا حیدر نے اپنے موضوع کا حق  
ادا کرنے کی خاطر جس طرح مختلف معروف اور  
غیر معروف شعری نمونوں تک رسائی حاصل کی  
ہے وہ قابل داد ہے۔ میں ان کی اس وقیح اور  
لائق مطالعہ بلکہ قابل استفادہ کتاب کی اشاعت  
پر ان کو مبارکباد پیش کرتا ہوں اور اس نوع کے  
اہم کام کو اردو زبان کے لئے فال نیک تصور کر  
ہوں۔

پروفیسر ابوالکلام قاسم

ڈین فیکلٹی آف آرٹس، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی



ڈاکٹر رضا حیدر کیم جولائی ۱۹۷۲ء کو پٹنہ کے ایک معزز خانوادے میں پیدا ہوئے۔ آپ کے خاندان کے بیشتر بزرگ برٹش گورنمنٹ میں اعلیٰ عہدوں پر فائز رہے۔ آپ کے دادا آزاد ہندوستان کے پہلے سول سرویسز بیچ کے آئی۔ اے۔ ایس تھے اور مرکزی حکومت میں لیبر سکرٹری کے عہدے پر فائز تھے۔ جس وقت آپ نے اپنی ابتدائی تعلیم کا آغاز کیا اس وقت آپ کے والد انڈین ریلویز میں پٹنہ میں ایک بڑے عہدے سے وابستہ تھے۔ لہذا آپ کی تعلیم پٹنہ کے مختلف اسکولوں میں ہوئی۔ مگدھ یونیورسٹی سے اردو میں ایم۔ اے کرنے کے بعد آپ نے دہلی یونیورسٹی سے پچیس سال کی عمر میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ پی۔ ایچ۔ ڈی کے بعد آپ ہندوستان کے ایک عظیم ادارے غالب انسٹی ٹیوٹ سے وابستہ ہوئے اور ۲۰۰۰ء سے آپ اسی ادارے میں ریسرچ آفیسر کے عہدے پر فائز ہیں اور ادارے کے تمام علمی، ادبی اور تحقیقی کاموں میں شریک ہیں۔ آپ کے کئی مضامین ملک کے اہم رسائل و اخبارات میں شائع ہو چکے ہیں۔

الیکٹرانک میڈیا کے میدان میں بھی آپ نے نمایاں امور انجام دیے ہیں، آپ نے ای۔ ٹی۔ وی اور دور درشن میں بحیثیت اینکر سیکڑوں پروگرام کیے ہیں۔ آل انڈیا ریڈیو میں بھی اب تک آپ کے ۷۵ سے زائد پروگرام نشر ہو چکے ہیں۔ ہندوستان کے کئی شہروں میں منعقد ہونے والے سمینار میں بحیثیت مقالہ نگار بھی آپ شریک ہو چکے ہیں۔

